Al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād Promoter of Rational Theology

Islamic History and Civilization

STUDIES AND TEXTS

VOLUME 132

The titles published in this series are listed at *brill.com/ihc*

Al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād Promoter of Rational Theology

Two Muʿtazilī kalām Texts from the Cairo Geniza

Edited by

Wilferd Madelung
Sabine Schmidtke



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: MS Cambridge University Library, T-S Ar. 12.10, fols. 5b, 4a (@ Syndics of Cambridge University Library, reproduced by kind permission)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Madelung, Wilferd, editor. | Schmidtke, Sabine, editor. | ʿAbd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Asadābādī, -1025. | Ṣāḥib al-Ṭālqānī, Abū al-Qāsim Ismāʿīl ibn ʿAbbād, 936-995. Nahj al-sabīl fī al-uṣūl.
Title: al-Sahib ibn 'Abbad, promoter of rational theology : two Mu'tazili kalam texts from the Cairo Geniza / edited by Wilferd Madelung Sabine Schmidtke.
Description: Leiden ; Boston : Brill, 2016. | Series: Islamic history and civilization ; v. 132 | Includes bibliographical references and index.
Identifiers: LCCN 2016026399 (print) | LCCN 2016030057 (ebook) | ISBN 9789004323452 (hardback : alk. paper) | ISBN 9789004323735 (E-book)
Subjects: LCSH: Motazilites–Doctrines–Early works to 1800. | Islam–Theology–Early works to 1800. | Ṣāḥib al-Ṭālqānī, Abū al-Qāsim Ismāʿīl ibn ʿAbbād, 936-995.
Classification: LCC BP195.M6 S34 2016 (print) | LCC BP195.M6 (ebook) | DDC 297.2/0434–dc23
LC record available at https://lccn.loc.gov/2016026399

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0929-2403
ISBN 978-90-04-32345-2 (hardback)
ISBN 978-90-04-32373-5 (e-book)

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Contents

Edition

Introduction

Abū l-Qāsim Ismāʿīl b. ʿAbbād (b. 326/938, d. 385/995), the famous Būyid vizier commonly named al-Ṣāḥib, is well known to have vigorously promoted the teaching of Muʿtazilī theology throughout Būyid territories and beyond.[1] Like the Muʿtazila in general, he evidently was convinced that peaceful relations among the various religious communities present under Būyid rule could only be achieved on the basis of rational theology. If these communities accepted the rationality of the fundamentals of all true religion, viz. the existence of a single Creator God, His essential attributes of omnipotence, omniscience, eternal life, His justice, the rationality of good and evil, and that God had sent Messengers to various peoples with equally valid messages and laws, they could all respect each other and compete in doing good as the Qurʾān (5:48) commanded them to do.

Al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād began composing major Muʿtazilī *kalām* treatises well before his first appointment as vizier in 356/967 to the Būyid Mu'ayyid al-dawla (r. 366/976–373/983). He had been raised and educated as a Ḥanafī in religious law and a Muʿtazilī in his creed. His first teacher was his father ʿAbbād b. ʿAbbās, vizier of the Būyid Rukn al-dawla (r. 329/940–366/976) from 323/935 until his death in 335/946, who was himself a Muʿtazilī and author of a (now lost) work in support of Muʿtazilī doctrine. Not long after his father's death, al-Ṣāḥib as a teenager was employed and trained in the literary culture of the secretarial class by Abū l-Faḍl Muḥammad b. al-Ḥusayn Ibn al-ʿAmīd, his father's successor as vizier of Rukn al-dawla in Rayy. In 346/958, when he was twenty, Ibn al-ʿAmīd sent him as official scribe to accompany Rukn al-dawla's son Mu'ayyid al-dawla to Baghdad, where he stayed several years and became acquainted with the prominent scholars and dignitaries of the ʿAbbāsid capital. During his stay he must have met Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 369/980), then head of the Baṣran

1 For a recent biography of al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād see M. A. Pomerantz, "A Political Biography of al-Ṣāḥib Ismāʿīl b. ʿAbbād (d. 385/995)," *Journal of the American Oriental Society* 134 (2014), pp. 1–23; idem, *Licit Magic and Divine Grace: The Life and Letters of al-Ṣāḥib ibn ʿAbbād* (*d. 385/995*), Leiden: Brill, 2017; see also Erez Naaman, *Literature and Literary People at the Court of Al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād*, PhD dissertation Harvard University, 2009, pp. 5ff. These studies touch Ibn ʿAbbād's religious policy only marginally. For a bibliography of primary and secondary sources on al-Ṣāḥib b. ʿAbbād, including studies mostly in Arabic and Persian, and a list of his works with extant manuscripts, see Muḥammad Riḍā Zādhūsh, "Kitābshināsī-hā-yī mawḍūʿī: Rāhnamā-yi muṭālaʿa-yi dar-bāra-yi Ṣāḥib b. ʿAbbād Iṣfahānī (326–385 H)," *Nuskha-yi pazhūhī: A Collection of Essays and Articles on Manuscript Studies and Related Subjects* 2 (1384/2005), pp. 333–380.

 | DOI: 10.1163/9789004323735_002

school of the Muʿtazila, and presumably joined his large teaching circle.[2] It was most likely during that time that he composed the longer one of the two Muʿtazilī texts whose fragments are published in the present volume.

In it he demonstrated his competence in Muʿtazilī *kalām* scholarship by presenting a comprehensive introduction to Baṣran school doctrine on the five principles of the Muʿtazila. He exposed in particular the teaching of Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 322/933) which was also advocated by Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī and after which the school was commonly called the Bahshamiyya. His work, written in al-Ṣāḥib's flawless Arabic chancery style, must have impressed his teacher and student colleagues, especially as Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī, although a great teacher with many admiring pupils, never produced any substantial written work.

After his mission to Baghdad, al-Ṣāḥib returned to Rayy into the service of Abū l-Faḍl Ibn al-ʿAmīd. There was no occasion then for him to write Muʿtazilī *kalām* treatises since his master did not favor Muʿtazilī theology or associate with other religious scholars, but rather attracted philosophers and scholars of the Greek sciences to his court and engaged with them.[3] As a Muʿtazilī, al-Ṣāḥib never had much sympathy for the philosophers whose God was a necessary and necessitating first Cause of the universe, not a freely choosing Creator, and who held that messenger prophets were required only by the ignorant masses, not by the intellectual elite of Aristotelian philosophers. His situation did not change much when Abū l-Faḍl in 356/967 appointed him vizier to the Būyid crown prince Muʾayyid al-dawla in Isfahan, for Abū l-Faḍl as vizier of Muʾayyid al-dawla's father Rukn al-dawla still directed Būyid state policy on education. When Abū l-Faḍl died in 360/970, Rukn al-dawla appointed his son Abū l-Fatḥ Ibn al-ʿAmīd to his powerful position. Only after Rukn al-dawla's death in 366/976 and Muʾayyid al-dawla's succession to the rule in Rayy, could al-Ṣāḥib as the new Būyid ruler's vizier attempt to implement his policy of promoting Muʿtazilī religious education.

In 367/977 al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād appointed ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadānī al-Asadābādī (b. 324/935, d. 415/1025) *qāḍī l-quḍāt*, chief judge in Būyid territories. Originally an Ashʿarī theologian, ʿAbd al-Jabbār had joined the Muʿtazila as a young man and eventually become a pupil of Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī in Baghdād, though probably at a later date than al-Ṣāḥib. After the death of Abū ʿAbd Allāh in 369/980, he soon came to be recognized as the new head of

2 On him, see G. Schwarb, "Abū ʿAbdallāh al-Baṣrī," *The Encyclopaedia of Islam. Three*, Leiden: Brill, 2011, fasc. 2011–2013, pp. 3–5.

3 See Pomerantz, "Political Biography," pp. 7 f.

the Bahshamiyya. Al-Ṣāḥib must have known him while vizier in Iṣfahān, if not personally, by his reputation as a lecturer and prolific writer on Muʿtazilī theology. He expected him to continue his teaching and writing activity as chief judge in Rayy, now with the official backing of the Būyid government. The second, shorter text published in this volume consists of two fragments of a commentary by ʿAbd al-Jabbār on a summary of Abū Hāshim al-Jubbāʾī's theological teaching, especially in his *Kitāb al-Jāmiʿ*, by al-Ṣāḥib. ʿAbd al-Jabbār's authorship of the commentary is indicated by a reference to his *Kitāb al-Manʿ wa-l-tamānuʿ* (cf. p. 93 [٧٣]).[4] The summary was most likely written by the vizier at the time of his appointment of ʿAbd al-Jabbār, whom he requested to write a commentary on it for use in ʿAbd al-Jabbār's teaching activity in Rayy. It is uncertain how much of the original text has been preserved, but the extant portions—extensive sections which presumably belonged to a chapter on substances (possibly entitled *bāb al-jawāhir*), followed by a chapter on accidents (*bāb al-aʿrāḍ*) and the beginning of the chapter on colours (*bāb al-alwān*)—suggest that the work was primarily if not exclusively concerned with natural philosophy.[5]

In order to highlight the outstanding part assigned to the chief judge ʿAbd al-Jabbār in al-Ṣāḥib's policy of promoting rationalist religious education for the sake of social harmony and welfare among all people under Būyid rule, al-Ṣāḥib granted him the honorific title ʿImād al-Dīn, "Pillar of the Faith." It was the first time that such a title composed with *al-Dīn*—in later ages widespread in Islam—was given to a religious scholar. The title evidently was formed in analogy to the titles composed with the term *al-Dawla*, the reign, which were given in the Būyid age mostly, though not exclusively, to princes of the Būyid family. These titles were granted by the ʿAbbāsid caliph and used by the caliphal chancery. Al-Ṣāḥib obviously was aware that he could not expect the caliph to grant an honorary title to a Muʿtazilī scholar, and it was his chancery in Rayy which was to employ the title to address the Muʿtazilī chief judge.

---

4 The work is partially preserved in manuscript. Cf. S. Schmidtke, "Muʿtazilī Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg. A Descriptive Catalogue," *A Common Rationality. Muʿtazilism in Islam and Judaism*. Eds. C. Adang, S. Schmidtke and D. Sklare, Würzburg: Ergon, 2007, pp. 444 f. nos. 26 and 27.

5 Most but not all of the issues dealt with in this work are also addressed in later works concerned with natural philosophy, albeit often in a different manner. Significant differences can also be observed in the structure of this work as against those of two later authors: Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa-l-aʿrāḍ*, ed. D. Gimaret, 2 vols, Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2009, vol. 2, pp. 560 ff.; al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil* (manuscript), Qism 10.

Later probably al-Ṣāḥib granted the title Rukn al-Dīn, "Cornerstone of the Faith," to another Muʿtazilī scholar, Abū Ṭāhir al-Ṭuraythīthī. Rukn al-Dīn al-Ṭuraythīthī was a native of Ṭuraythīth, Turayshīth in Persian, a region in the mountains south of Nishapur, and thus was active outside Būyid territory under Sāmānid government. He is known as the author of a voluminous *Kitāb Mutashābih al-Qurʾān* on the ambiguous verses of the Qurʾān from the Muʿtazilī point of view.[6] Al-Ṭuraythīthī represented an eastern school of Muʿtazilī thought based on the teaching of Abū Zayd al-Balkhī (d. 322/934) and Abū l-Qāsim al-Balkhī al-Kaʿbī (d. 319/931), distinct from Bahshamī school doctrine, and his interpretations of the *mutashābihāt* often differed from those of ʿAbd al-Jabbār.

After the Būyid age, the Muslim world as a whole took a decisively anti-rationalist turn. In Sunnī Islam, Muʿtazilī theology was officially denounced as heretical, Muʿtazilī books were burnt and Muʿtazilī teaching outlawed and eventually suppressed. Some Muʿtazilī works have been preserved among the Imāmī, and especially the Zaydī Shīʿa, but the treatises of al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād and ʿAbd al-Jabbār's commentary edited in this volume are not among them. The manuscripts on which the edition is based come from Cairo Geniza store rooms. They consisted of two manuscripts for each of the two texts—testimony to the impact of al-Ṣāḥib's education policy on the contemporaneous Jewish community in Cairo. The long treatise of al-Ṣāḥib of ca. 350/960 appears to be the earliest Muʿtazilī work preserved among the Jewish community. No earlier Muʿtazilī text has so far been identified in Geniza literature. After al-Ṣāḥib's treatise, numerous works by ʿAbd al-Jabbār[7] and his pupils including the reformer Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044–1045)[8] as well as works by Imāmī

6 An edition of the work has recently been published by ʿAbd al-Raḥmān al-Sālimī, *Mutashābih al-Qurʾān li-Rukn al-Dīn Abī Ṭāhir al-Ṭuraythīthī*, taḥqīq wa-dirāsa D. ʿAbd al-Raḥmān b. Sulaymān al-Sālimī, Cairo: Maʿhad al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya, 1436/2015. On Turaythīthī, see also Ḥasan Anṣārī, "Tuḥfa-yi girān qadr az Kāshmar Turshīz," *Kitāb-i māh-i dīn* 102/103 (1387/2007), pp. 49–56.

7 See, e.g., *Nukat al-Kitāb al-Mughnī*. A Recension of ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī's (d. 415/1025) *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl: Al-Kalām fī l-tawlīd. Al-Kalām fī l-istiṭāʿa. Al-Kalām fī l-taklīf. Al-Kalām fī l-naẓar wa-l-maʿārif*. The extant parts introduced and edited by O. Hamdan and S. Schmidtke. Beirut: Deutsches Orient Institut, 1433/2012.—O. Hamdan and G. Schwarb are currently preparing an edition of ʿAbd al-Jabbār's *al-Kitāb al-Muḥīṭ* on the basis of Geniza fragments which is otherwise only preserved in the recension of the latter's student Ibn Mattawayh.

8 Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla*. The extant parts introduced and edited by W. Madelung and S. Schmidtke, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

scholars backing Muʿtazilī theology beginning with the Sharīf al-Murtaḍa (b. 355/965, d. 436/1044)[9] have been found in the Genizas. However, no Muʿtazilī theological works dating from after the early fifth/eleventh century have been preserved there. Among the majority Rabbinite Jewish community, little interest in Muʿtazilī thought remained after the teaching of Moses Maimonides (b. 531/1136, d. 601/1204), who espoused Greek philosophy as developed by the Muslim philosophers and depreciated Muʿtazilī *kalām* theology. Among the Karaites, the impact of Muʿtazilī theology has lasted until the present, but after the Būyid age it was further developed exclusively within the community.

In the biographical literature the following titles of theological works by al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād are mentioned:

1. *K. Mukhtaṣar asmāʾ Allāh wa-ṣifātih* (alternative titles: *K. Asmāʾ Allāh wa-ṣifātih*; *Sharḥ al-asmāʾ al-ḥusnā*);[10]
2. *K. Nahj al-sabīl fī l-uṣūl*;[11]
3. *K. al-Tadhkira fī l-uṣūl al-khamsa*;[12]
4. *Risāla fī l-Ibāna ʿan madhhab ahl al-ʿadl bi-ḥujaj al-Qurʾān wa-l-ʿaql*;[13]
5. *K. al-Qaḍāʾ wa-l-qadar*;[14]
6. *Risāla fī l-Hidāya wa-l-ḍalāla*.[15]

---

9 See the contributions by W. Madelung, S. Schmidtke and G. Schwarb in *Jewish and Christian reception(s) of Muslim Theology = Intellectual History of the Islamicate World* 2 (2014), with further references.

10 See Āghā Buzurg al-Tihrānī, *al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-shīʿa*, Beirut, Dār al-aḍwāʾ, 1403/1983, vol. 2, p. 64 no. 261; vol. 13, p. 88; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī: Muʿjam yatanāwalu dhikr asmāʾ al-muʾallafāt al-kalāmiyya (al-makhṭūṭāt wa-l-maṭbūʿāt) ʿabra l-qurūn wa-l-maktabāt allatī tatawaffaru fīhā nusakhuhā*, taʾlīf al-Lajna al-ʿilmiyya fī Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq, ishrāf Jaʿfar al-Subḥānī, Qum 1423[/2002–2003], vol. 1, p. 276 no. 1025.

11 See *Dharīʿa*, vol. 24, p. 418 no. 2192 (*Nahj al-sabīl fī ibṭāl al-tafḍīl*); *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 5, p. 426 f. no. 12331.

12 Edited by Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn in *Nafāʾis al-makhṭūṭāt*, Baghdad, Maṭbaʿat al-Maʿārif, 1373/1954, vol. 2, pp. 87–95. See also *Dharīʿa*, vol. 4, pp. 21 f. no. 72; vol. 1, pp. 56 f. no. 288; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 2, p. 215 no. 3471.

13 Edited by Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn in *Nafāʾis al-makhṭūṭāt*, Baghdad, Manshūrāt Maktabat al-Naḥḍa, 1373/1954 [1383/1963²], vol. 1, pp. 7–30.

14 See *Dharīʿa*, vol. 17, p. 145 no. 757; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 4, p. 451 no. 9668.

15 Edited by Husayn ʿAlī Maḥfūz, Tehran, Maṭbaʿat al-Ḥaydarī, 1955.

A didactic theological poem, *Qaṣīda fī uṣūl al-dīn*, with a commentary by the Zaydī Qādī Jaʿfar b. Abī Yaḥyā has been published by Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn.[16]

Of these titles, no. 2 *Kitāb Nahj al-sabīl fī l-uṣūl* seems to suit the longer text edited here best. The treatise provides progressive explanation of Muʿtazilī theology beginning with the four preliminary claims (*daʿāwī*) in the proof of the existence of God. The extant fragments do not go beyond the Muʿtazilī principle of the Unicity of God (*tawḥīd*). References to later chapters on divine justice (*bāb al-ʿadl*) and on man's ability (*bāb al-istiṭāʿa*) (Fragment XXII, cf. p. 80 [٦٠]) indicate, however, that the book dealt comprehensively with all the principles of Muʿtazilī theology.

For the second text of al-Ṣāḥib, no suitable title has so far been found in the biographical literature. ʿAbd al-Jabbār's commentary also is not mentioned in any list of works by the latter. The Firkovitch collections hold another fragment which may well be part of the same text by al-Ṣāḥib, again with a commentary by ʿAbd al-Jabbār (MS RNL YA I 3114, Hebrew script, consisting of 33 fols with 14/19 lines to a page)—each lemma (*masʾala/faṣl/bāb*) is introduced by "*qāla*" (as against "*qāla al-Ṣāḥib*" in the two fragments edited in this volume) while the commentary sections are again opened by "*iʿlam*." Throughout the commentary, the latest authorities mentioned are Abū Isḥāq b. ʿAyyāsh (f. 22[a]) and *shaykhunā* Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (ff. 20[b], 31[b]). As is the case with the fragments published in the present volume, the commentator refers to the text he comments upon as "*al-kitāb*" (f. 8[a]). The fragment contains large portions of what appears to be a chapter on volition and aversion (possibly entitled *bāb al-irāda wa-l-karāha*), followed by the beginning of the next chapter on moistness and dryness, titled *bāb al-ruṭūba wa-l-yubūsa*. The text contains a reference to an earlier discussion on colours (f. 28[b]), and the beginnings of the *bāb al-alwān* are in fact included in the present volume. The lemmata from al-Ṣāḥib's original text as preserved in the otherwise heavily damaged fragment read as follows:

مسألة قال ويجوز أن يريد الإنسان فعل غيره في حال وجوده كما يريد فعل نفسه في حال وجوده إلا أنه مما لا معلوله وذلك أن المريد إنما يريد من غيره شيئاً لكي يفعله فلا تجري إرادة لفعل غيره مجرى إرادته لفعل نفسه في أنه يجب أن يكون مجامعاً للمراد وإرادة القديم تعالى لأفعال غيره متقدمة لها ولولا ذلك لم يكن العباد ... (14)

16 *Sharḥ Qaṣīdat al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād fī uṣūl al-dīn, taʾlīf al-Qāḍī Jaʿfar b. Aḥmad al-Buhlūlī al-Yamānī al-Muʿtazilī*, edited by Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Baghdad, al-Maktaba al-Ahliyya, 1967.

مسألة قال والإرادات إنما تكون حسنة إذا كان مرادها حسناً وليس سبيل الإرادات في هذا الباب سبيل سائر الأفعال والإرادة لا تحتاج إلى إرادة بها تكون حكمة وإنما تكون حكمة بكون مرادها حكمةً اعلم ... (6ب)

مسألة قال وما يجوز أن يكون إرادة لزيد قد يجوز أن تكون إرادة لعمرو بأن ينقل تعالى ذلك الجزء من قلب زيد فيجعله في قلب عمرو ويحدث فيه الإرادة فأما ما صارت إرادةً لزيد فليس يجوز أن يصير إرادة لغيره لأنه لا يجوز عليها البقاء ولا الإعادة اعلم ... (10ا)

مسألة قال والإرادة لا توجب الأفعال اعلم ... (11ب)

مسألة قال ويجوز أن يفعل الإنسان في نفسه إرادة يكون بها مريداً ولا يجوز أن يفعل في غيره وليس يجوز أن تصير الإرادة مسببة ولو اضطره الله تعالى عن ذلك إلى إرادة فعل قبيح لم يكن ذلك معدوداً في فعل القبيح متى أمكنه ... (13ب)

مسألة قال وكان أبو علي يجيز أن تراد الإرادة بإرادة أخرى ولم يكن يوجب ذلك ويقول إنها إذا غمضت لم يجز أن يريدها الإنسان من نفسه وإن جاز أن يريد ما لم يغمض منها قال الثاني وليس ذلك عندنا ببعيد وإن كان فيه ضرب من النظر اعلم ... (16ا)

فصل قال والإرادة غير ... يصح إرادة شيء لا ... عن ... من أن يكون متعلقاً بقدرة الرامي وباختياره وما هذا حاله لا يحسن أن يؤمر به كما لا يحسن أن يؤمر بما يتعذر عليه فعله وقد يصح أن يريد منه أن يخبره كما يصح أن يريد فعل الغير ... (17ب)

فصل قال ولا يجوز أن يراد الإرادة بنفسها ولا يجوز أن يراد شيئان على طريق التفصيل بإرادة واحدة وكذلك الكراهة لا تكون كراهة لنفسها وكذلك العلم لا يعلم بنفسه اعلم ... (19ب)

فصل قال وليس يمتنع حلول الإرادات في جزء واحد من القلب ولا حلول إرادات في أجزاء كثيرة منه والكراهة للشيء تنفي الإرادة له وإن كانت في غير الجزء الذي الإرادة فيه إذا ليسا من صفات ... وإنما تتعلقان على المريد الكاره ... (21ا)

فصل قال وكان أبو علي يجيز أن يراد الشيء ويكره من وجهين مختلفين كالإنسان يريد من غيره أن يسجد مع القصد لعبادة ... (23ب)

باب الرطوبة واليبوسة قال الرطوبة عرض يحل الجواهر والذي هو اليبس ولا تحتاج إلى بنية فإذا صار في الجزء الواحد أجزاء من الرطوبة لم يجز أن يلتزق بغيره ولو لم تكن فيه رطوبة البتة ما جاز أن يلتزق بغيره وإنما يلتزق بغيره إذا كانت فيه رطوبة قليلة وكان الجسم الذي يتصل بعضه ببعض يابس وبعضه رطباً ... بأن يخلق في الجوهر ... من الرطوبة وإن كان إنما يصير ما بأكثر من جزء من الرطوبة فلا يتعذر التزاق بعضه ببعض ولا يحتاج إلى جزء يابس ليعتدل به وقد يجوز أن يخلق الله تعالى في كل جزء أجزاء كثيرة من الرطوبة اعلم ... (26ب)

مسألة قال ويجوز على الرطوبات البقاء ولا يجوز عليها الرطوبة والرطوبة لا ينفيها اللون والخشونة واليبس عرض يضاد الرطوبة وله من الأحكام في أنه يبقى ولا يدرك ولا يحتاج إلى بنية ويجوز [عليه] الإعادة ويحل في الجوهر من ... الرطوبة اعلم ... (32ا)

•••

The edition of the longer text, the *Kitāb Nahj al-sabīl fī l-uṣūl* as it seems, is based on the following two manuscripts, belonging to the Abraham Firkovitch collection housed at the National Library of Russia, Saint Petersburg, both written in Hebrew characters. As is typical for any Geniza material, both manuscripts are preserved in fragmentary form, in an order that does not correspond to the original sequence of the text and with frequent gaps in the text between the fragments:[17]

A) RNL YA I 3106 (= Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts at the National Library of Israel, Jerusalem [= IMHM], microfilm no. 57258) (identified in the annotation by أ), consisting of 28 folios. The upper side of all leaves is heavily damaged so that the original size of the leaves (ca. 14×19? cm) as well as the total number of lines on each page (varying apparently between 24 to 26) can only be estimated. The manuscript consists of single leaves (fols. 1, 2, 3, 4), followed by four quires. The original size of each quire cannot be determined as in between there are additional isolated leaves and the number of leaves in the four quires varies. The first "quire" consists of four leaves (fols. 5–8), followed by two isolated leaves (fols. 9, 10). The next "quire" consists six leaves (fols. 10–15), followed by an isolated leaf (fol. 16) that is in its proper location as the text of fol. 15 continues on fol. 16. It is followed by an incomplete "quire" of five

17 We wish to express our thanks to the authorities of the Russian National Library, St. Petersburg, for granting us liberal access to the manuscripts of the Firkovitch Collection for research and permitting the publication of manuscript material in edition and facsimile.

leaves (fols. 17, 18, 19, 20, 21), with an additional isolated leaf following upon it (fol. 22). The last "quire" consists of the six last leaves of the fragment (fols. 23–28).

B) RNL YA II 1224.3 (= IMHM, microfilm no. 67838) (identified in the annotation by ب), ca. 14,5×18,5 cm, consisting of 83 folios with 15–18 lines to a page. The manuscript consists of single leaves (fols. 9, 22, 23, 28, 39, 44, 63, 79), bifolios (fols. 1–2, 3–4, 5–6, 7–8, 11–10 [sic], 12–13, 14–15, 16–17, 25–24 [sic], 26–27, 29–30, 31–32, 40–41, 42–43, 61–62, 64–65, 66–67, 77–78, 80–81, 82–83), quires of four leaves (fols. 18–21, 45–48, 57–60), a quire of six leaves (fols. 33–38), a quire of eight leaves (fols. 49–56), and a "quire" of nine leaves (fols. 68–76, the last leaf at the end of the quire being missing). The manuscript has two types of corrections, one evidently by the scribe himself (same ink, corrections within the line as a rule) and the second presumably by some later reader (different ink, more brownish instead of black of the original hand; different hand as far as can be told from the very few instances). Twice a marginal correction is introduced by ביאנה signaling that what is meant is that a specific word from within the line is written (following the stated formula) again in a clearer manner. Throughout the entire manuscript, the scribe often added vocalization marks in cases of doubt.

MS A was evidently copied from MS B, as is suggested by identical errors in both copies of the text, the only difference between the two being the omission of formulas of blessing following the personal names of Muslim theologians in MS A, as against MS B where these are still found. In numerous instances where the text breaks off in MS B, it continues in MS A. However, because of the heavy damage of MS A, no publishable text of these continuations could be established.[18] MS A, fols. 24–28, also contains a significant portion which has no equivalent in MS B and has not been included in the present edition due to the heavy damages of these leaves. Moreover, MS B, fols. 33–38 have not been included in the present edition; the lower half of the entire quire is torn off and the text (which is not preserved in MS A) is damaged beyond repair. The quire contains two chapter headings:

فصل في أن للجوهر بكونه كائناً في المحاذاة حالاً متجددة (34ظ)

[فصل في أن كون الجوهر في] المحاذاتين يصح على البدل والحال واحدة وإن كان كونه في إحداهما غير واجب (36و)

18 These continuations are indicated in the edition as […] or …

The fragments that have been included in the present edition are based on the following portions of the two manuscripts:

Fragment	MS B	MS A
I	fols. 49–56	—
II	fols. 5–6	—
III	fols. 3, 42, 80–81	—
IV	fols. 43, 4	—
V	fol. 28	—
VI	fol. 39	fol. 5[a] (text continues on fols. 5[b]–8)
VII	fol. 61	—
VIII	fol. 62	—
IX	fols. 7, 11, 18–21, 10	
X	fol. 25	—
XI	fol. 24	—
XII	fol. 31, 32	fol. 1–2
XIII	fol. 66	
XIV	fol. 67	
XV	fols. 12, 16, 57–60, 17, 13	fols. 9–12, 3, 13
XVI	fol. 64	—
XVII	fols. 65, 40–41	—
XVIII	fols. 23, 79, 29, 45–48, 30, 44	fols. 23, 17–20[a] (text continues on fol. 20[b])
XIX	fol. 63	fol. 21[a] (some text prior to MS B, fol. 63 is preserved on MS A, fol. 21[a])
XX	fols. 1, 26–27, 2, 77	fols. 22, 4
XXI	fols. 78, 9	—
XXII	fols. 68–76, 22, 14, 82	—
XXIII	fols. 83, 15	—

• • •

The edition of the shorter text with a commentary by ʿAbd al-Jabbār is based on the following two manuscripts:

C) T-S Ar. 12.10 (Cambridge University Library) (identified in the annotation by ك).[19] The manuscript is written in Hebrew characters and consists of seven

19 We thank Maurice Pomerantz for having drawn our attention to this manuscript. The

leaves with 19 lines to a page covering some of the text that is to be found in the second quire (fols. 11–18) of MS F. It consists of three bifolios and one single leaf. The leaves have been refoliated in the present publication reflecting the correct arrangement of the physical units of the fragment.

F) RNL Arab. 264 (identified in the annotation by ف).[20] The manuscript is written in Arabic characters and contains 18 leaves with 15 lines to a page. There is one bifolio (fols. 1–2) and two quires of eight leaves (fols. 3–10, 11–18). The text is interrupted following fols. 1 and 2 and again at the end of the first quire (fol. 10), and the upper outer margin of the fragment is heavily damaged throughout. The correct order of the text is as follows:[21]

1–3–4–5–6 ⊗ 7–8–9–10–2 ‖ 11–12–13–14 ⊗ 15–16–17–18

Conjectural emendations of lost words or phrases that have been lost due to damage are given in square bracket ([ ]). Additions by the editors are enclosed in caret brackets (⟨ ⟩).

---

fragment is briefly described in H. Ben-Shammai, "A Note on Some Karaite Copies of Muʿtazilite Writings," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (1974), pp. 303 f.—We wish to express our thanks to the authorities of the Cambridge University Library for granting us liberal access to the manuscript and permitting the publication of its edition and in facsimile.

20 For a description of the fragment, see also Schmidtke, "Muʿtazilī Manuscripts," pp. 412–415 no. 9.

21 ⊗ indicates the middle of a quire, remnants of the original binding are still visible. ‖ indicates an interruption of the text.

Plates

∵



PLATE 1 *MS RNL YA I 3106, fols. 17b–18a*

PLATE 2 *MS RNL YA II 1224/3, fols. 19b–20a*



PLATE 3 *MS RNL Arab. 264, fols. 1b–2a*



PLATE 4 *MS RNL YA I 3114, fols. 13b–14a*

PLATE 5 *MS Cambridge University Library, T-S Ar. 12.10, fols. 5b, 4a*

Index of Names and Book Titles

كتابان في علم الكلام للصاحب إسمعيل بن عباد

النصوص العربية

مقدمة وتحقيق
ويلفرْد مادلنْغ
زابينه اشميتْكه



الناشر
دار بريل للنشر فى ليدن المحروسة وبوسطن
٢٠١٧

المحتويات

القطع الموجودة من كتاب نهج السبيل في الأصول للصاحب بن عباد

القطع الموجودة من شرح عبد الجبار الهمذاني لكتاب في الكلام للصاحب بن عباد

القطع الموجودة من كتاب نهج السبيل في الأصول
للصاحب بن عباد

∴

Fragment I

فأما أن يكون دعوى خارجاً منها فلا. ألا ترى أنا إ[ذ]ا [دلل]نا على أن العرض يجوز العدم عليه ب 49و
فالمقص[د به] إثباته محدَثاً، وإذا دللنا على أن الجسم في حال كونه مجتمعاً كان يجوز أن يفترق بدلاً
منه فالمقصد به تصحيح الكلام في إثبات الأعراض. وإذا بينّا أن [الحو]ادث متناهية ولها أول
فالمقصد به إثبات الدعوى الرابع. وإنّما لم نجعل كون المعاني غيراً للجسم دعوى خامساً لأنه قد تضمّنته
الدعوى الأولى، وما دلّ على إثبات المعاني يدلّ على كونها غيراً له. وإنّما لم نجعل كون المعاني حالّة
في الجسم دعوى أخرى لأنه مما لا يحتاج إليه أصلاً، وإنما نذكر الكلام في حدوث الأعراض ليبيّن
به أن الانتقال لا يجوز عليها. | وكل شيء يُشكّ فيه لا يخرج عن أن يكون محتاجاً إليه في إحدى ب 49ظ
هذه الدعاوى أو يكون غير [محتاج] إليه أصلاً. فلذلك قال **الشيوخ رحمهم الله** أنه لا يحتاج في العلم
بحدوث الأجسام إلى دعوى خامسة وأن الكفاية بهذه الدعاوى الأربع واقفة لا محالة، ونحن نبيّن
ذلك أجمع إذا احتيج إلى[1] ذكره.

واعلم أن المطلوب بالاستدلال على حدوث الأجسام هو العلم بعدمها قبل وجودها، لأن العلم
بوجودها ضروري لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال، فإذاً يجب أن يطلب بالنظر ما ذكرناه من حالها،
ولا بدّ من القول بأن العلم بعدمها قبل الوجود غير العلم بوجودها، فلذلك صح كون أحدهما ضرورياً
وكون الآخر مكتسباً، ولذلك صح أن يتنازع **العقلاء** في حدوثها مع امتناع | الاختلاف بينهم في ب 50و
وجودها. ولسنا نريد بعدمها قبل وجودها إثبات حالٍ لها يضادّ الوجود، ولكن الغرض بذلك أنها لم
تكن موجودة ثم حدثت.

واعلم أن العلم التابع لإدراك المعلوم يتعلّق بالمعلوم المدرَك على حال هو عليها في حال الإدراك،
فأما العلم بحاله قبل وقت الإدراك فلا يصحّ أن يكون طريقه الإدراك. فإذا حصل لنا العلم عند
إدراك الجسم بأنه موجود لم يصحّ أن يحصل لنا العلم بأنه كان موجوداً قبله أو لم يكن ذلك حاله إلا
بأمر آخر، فلذلك صح التنازع فيه، واحتاج كلّ من يدّعي فيه مذهباً من قِدم أو حدوث إلى دليل
مستأنفٍ.

---

[1] إلى: + דכ (مشطوب)، ب.

باب في ذكر الكلام في إثبات الأعراض وما يتّصل به

ب 50ظ اعلم أن ما لا يُدرك ولا يُعلم باضطرار | فالطريق إلى إثبات ذاته هو فعله أو حكمه. فإن كان ذلك
الذات مما يصح أن يفعل فالطريق إلى معرفته فعله، وإن كان مما لا يصح ذلك فيه، ويصح أن
يوجب لغيره حالاً أو حكماً، فالطريق إلى معرفته الحال الموجَبة عنه. وقد عُلم أن الأكوان لا يصحّ
الفعل منها ويصح أن توجب لمحلّها حكماً مخصوصاً، فإذا كان ذلك حالها وجب أن تجعل الطريق إلى
معرفتها ما يجب لمحلّها من الحال عنها، ولا يصحّ أن تكون الحال الموجَبة عن الكون دالّة عليها إلا
إذا علم استحقاق المحلّ لتلك الحال على وجه مخصوص لعلمنا أن الذات قد تستحقّ حالاً لعلّة وقد
تستحقّها لا لعلة، فلا بد من فصل بين الاستحقاقين، وإلا لم يكن إحداهما [بأن] تدل[1] على معنى
ب 51و موجب | أولى من الأخرى. فلذلك وجب أن نبيّن أنّ للجوهر بكونه كائناً في جهة مخصوصة حالاً
ونبيّن أنه يستحق تلك الحال على وجه مخصوص.

واعلم أن لطريق إثبات الأعراض مرتبتين في الاستدلال، فأولهما النظر في أن الجوهر يحصُل بكونه كائناً في جهة مخصوصة على وجه يقتضي فيه حاجتَه في كونه كذلك إلى أمر ما، والثاني أن نبيّن ذلك الأمر المحتاج إليه. ولا يتمّ القول في إثبات الأعراض إلّا بتصحيح هذين الوجهين، ونحن نفصّل لك ما تحتاج إلى معرفته في كلا[2] الوجهين ليتمّ به الغرض الذي قصدناه.

واعلم أن المرتبة الأوّلة نحتاج في معرفتها إلى أشياء، منها أن للجوهر بكونه كائناً في الجهة حالاً، ومنها
ب 51ظ أنها متجددة له، ومنها أن ما معه | يجوز حصولها معه يجوز حصول ضدّها، فمتى عُلم ذلك عُلم أنه ليس
إحدى الصفتين بأن يجب استحقاقها أولى من الأخرى إلّا[3] لأمر ما، لأن جواز كلتي الصفتين إذا
كان على وجهٍ واحدٍ علم وجوب إحديهما وخروجها[4] من الجواز وعلم خروج الصفة الأخرى من
الجواز إلى الاستحالة، فلا بدّ من أمر من الأمور لأجله وجب ذلك فيهما.[5] وأما الكلام في المرتبة
الثانية فلا بدّ من أن يبيّن فيه إبطال كل قسم يجوز أن يكون الجوهر مستحقّاً لهذه الصفة لأجله سوى
كونه مستحقاً لها لعلة، ولا يبقى بعد تصحيح هذين الوجهين في إثبات الأعراض شبهة.

ب 52و واعلم أن **الشيخ أبا علي رحمه الله** كان يقول: إن العلم بالأكوان ضروري، ويقول | أنها مدرَكة من
جهة الرؤية ومن جهة اللمس. وقد كان **شيخنا أبو هاشم رحمه الله** يذهب إلى أن العلم بها ضروري
وإن لم تدرَك، ثم رجع إلى أن طريق إثباتها الاستدلال، وهو الذي استقرّ عليه مذهبه، وربّما جرى في

---

[1] إحداهما تدل: אחדיהמא ידל، ب. [2] كلا: כלי، ب. [3] إلا: לא، ب. [4] وخروجها: או כרוגהמא، ب.
[5] فيهما: פיהא، ب.

كثير من كتبه على الوجه الأوّل ويقول: أوّل ما يجب على المكلَّف النظرُ في حدوث الأكوان، وربّما جرى على الطريقة الثانية وجعل أوّلَ الواجب عليه النظر في إثبات الأكوان، ونحن نفصّل القول فيما قدّمنا ذكره ونُشبع القول فيه، فإنه الأصل للتوحيد.

فصل في إثبات أن للجوهر بكونه كائناً في جهة مخصوصة حالاً

ب 52ظ اعلم أن طلب العلة يقتضي ثبوت حال أو حكم موجَب عنها،[1] لأنه | إذا لم يحصل العلم بحالٍ أو حكمٍ للموصوف لم يصحّ أن يطلب ما أوجب كونه عليها، ولذلك لم يصحّ عند **شيوخنا رحمهم الله** التوصُّل إلى إثبات العلة بالأسماء والألقاب، لأنها لا يجوز أن تكون موجَبة عن العلة. ولذلك قال **شيخُنا أبو هاشم رحمه الله** أن الغرض بقولنا أن السواد علّة في كون المحلّ أسود أنه علة في استحقاقه لهذا الوصف، وإلا أدّى إلى كون الشيء معلّلاً بنفسه. ولذلك لم يعللوا الفاعل فيما يستحقّه من الأسماء المشتقّة من فعله بفعله، وقالوا: إن فعله لما لم يوجب له حكماً ولا حالاً لم يجُز إثباته عليه، وإن صحّ على

ب 53و طريق التشبيه القول بأنه علّة في الاسم المشتقّ منه. ولذلك قال **شيخنا أبو | هاشم رحمه الله**: إن تعليل اختصاص العرض بمحلّه لا يصحّ لأنه لا يفيد بكونه مختصّاً بالمحل إلا وجوده، فلو عللناه لكنّا قد رجعنا بالتعليل إلى الوجود. ولذلك قال: إن ما أنبأ عن نفي حال أو حكم لا يعلل، والذي ذهب إليه **شيخنا أبو علي**[2] **رحمه الله** من أنه بمنزلة صفة الإثبات في أنه يكون للنفس لا يصح. فحصل من هذه الجملة أن الواجب في طريق إثبات المعاني أن يُثبت أوّلاً للجوهر حال[3] يكون بها في جهة مخصوصة، ثم ينظر في وجه استحقاق الجوهر لها، فإذا علم بطلان كل وجه يمكن فيها سوى إثبات معنى عُلم به إثباتُ المعاني. فإن قيل: فيجب إن كان هذا هو الطريق إلى معرفة إثبات العرض أن لا يصحّ **لشيخنا أبي**

ب 53ظ **علي رحمه الله** ذلك مع قوله بأنه ليس | للمحلّ بوجود الكون فيه حال،[4] قيل له: إنه **رحمه الله** يُثبت الأكوان بالإدراك، وإنما يفتقر إلى الاستدلال على كونها غيراً للجسم كقولنا في الألوان، وذلك يغنيه عمّا سألتَ عنه لو صحّ قوله فيه. ولذلك قال **رحمه الله**: إن النافي للأعراض إنما نفى كون الحركة غيراً لمحلّها. فأما نفيه لذات الحركة مع علمنا[5] من حاله بأنه عالم بها بالمشاهدة فلا يصحّ، لأنه لا يجتمع في قلبه اعتقاد نفيها والعلم بها على الجملة لتنافيهما،[6] ويصح[7] أن يعلمها[8] في الجملة وينفي كونها غيراً للمحلّ،

---

[1] عنها: פיהא، ب. [2] علي: האשם (مع تصحيح فوق السطر)، ب. [3] حال: חאלא، ب. [4] حال: חאלא، ب. [5] علمنا: עלם (مع تصحيح في الهامش: עלמי ביאנה)، ب. [6] لتنافيهما: לתנאפיהא، ب. [7] ويصح: ויצלח، ب. [8] يعلمها: יעלמהא (مع تصحيح فوق السطر: יעלמהמא)، ب.

وكذا القول عندنا في اللون الذي ينفيه المخالف عنه،[1] وفي كيفية تعلق العلم باللون على جهة الجملة عند الإدراك كلام تراه مشروحاً فيما بعد.

ب 54و فإن قيل: إذا كان ما يدّعيه **رحمه الله** من أن الأكوان مدرَكة باطلاً فكيف | عُلم إثبات الأعراض؟ قيل له: ما به يُعلم كونها غيراً للجسم به يُعلم إثباتها، واعتقاده أن العلم بها ضروريّ لا يمنع من توليد النظر له، كما أن اعتقاد **البغداديّين** في العلم بالبلدان أنه استدلال لا يمنع من وقوعه على وجه الاضطرار. فإن قيل: أليس العلم بأن للجوهر بكونه كائناً في جهة مخصوصة حالاً[2] طريقه الاستدلال وهو ألطف في بابه من طريق إثبات الأعراض، ولذلك خالفكم فيه من وافق في إثباتها؟ فكيف يصحّ جعلكم إياه أصلاً لإثبات الأعراض؟ أوليس ذلك يوجب أن تنسبوا من لم يعلم ذلك إلى الجهل بالأعراض من **المتكلّمين وأصحاب الجُمل**؟ وذلك إن قلتم به عظُم الخطأ فيه، قيل له: | إن الذي[3] يفتقر إثباتُ العرض إليه هو ما يعلمه كلّ عاقل باضطرار [أنه] صح أن يتوصل [به] إلى العلم بما له اختصّ بإحدى الجهتين دون الأخرى، نظر في أن له بكونه في جهة مخصوصة حالاً[4] أو لم ينظر في ذلك، وإن كنّا نحن عند الاستدلال نعلم أن تلك المفارقة ترجع إلى كون الجوهر على حالينِ يجريان مجرى المتضادّين. وهذا في بابه بمنـزلة الاستدلال على أن لزيد علماً به عَلم أنه لا بدّ من أن يتقدّمه العلم بما هو عليه من الحال في كونه عالماً، وإن جاز أن لا يعبّر عنه بهذه العبارة ولا يقف المستدلّ على تلخيص القول فيه، وكلّ ذلك لا يؤثر في صحّة الاستدلال به على إثبات العلم، فكذلك ما قلناه في طريق إثبات الأكوان، وسقط ما ظننتَ أنه قدح فيه. | وإنما كان يلزم[5] ما ذكرتَه لو قلنا: إن إثبات الأعراض يفتقر إلى العلم بأن العلم بكون الجوهر كائناً في جهة مخصوصة علمٌ بحال هو عليها، فأمّا ونحن لا نقول ذلك فالكلام ساقط.

(ب 54ظ: margin mark beside the line beginning "إلى الجهل بالأعراض"; ب 55و: margin mark beside the line beginning "طريق إثبات الأكوان")

فإن قيل: فإذا كان الكلامُ لا يفتقر إلى العلم بأن للجوهر بكونه كائناً في جهة مخصوصة حالاً، وإنما يُحتاج فيه إلى العلم بالمفارقة التي العلم بها من كمال العقل، فما حاجتكم في إثبات الأعراض إلى الكلام في أن للمحلّ حالاً بكونه كائناً في جهة والفصلِ بينه وبين كونه في جهة أخرى؟ ⟨قيل له: إن العلم بالفصل بين كون الجوهر كائناً في جهة مخصوصة وبين كونه في جهة أخرى،⟩ وإن حصل باضطرار لكل عاقل، فلا بدّ لنا من بيان متعلّق هذا العلم وأنه حال يختصّ بها ليُفصل بذلك بين ما يعلّل من الصفات ويُطلب في استحقاق الموصوف لها معنى وما لا يصحّ ذلك فيه، ولأنه يُحتاج إليه في حكم[6]

[1] عنه: פיה، ب. [2] حالاً: חאל،ب. [3] إن الذي: مكرر في الأصل، ب. [4] حالاً: חאל، ب. [5] يلزم: ילזמה، ب. [6] حكم: كلمة لا تقرأ مع تصحيح تحت السطر، ب.

كثير من الأسئلة وأسقامها، | وطريق معرفة ذلك لا يتمّ إلا ببيان متعلّق هذا العلم، فلذلك أوردناه، ب 55ظ
لا لأنّ أصل الكلام في إثبات الأعراض يفتقر إليه. وقد قلنا: إن من الواجب في ترتيب الكلام أن نورد فيه ما هو أصل له ونبيّن ما تزول معه الشُّبه القادحة في طريقه، فلا عيب علينا إذاً فيه.
وليس[1] من قولنا أن الناظر لا يصحّ أن ينظر ليطلب العلم بما هو عالم به في شيء، وذلك لأنه **رحمه الله** ومن تبعه لا يعلمون الأكوان في الحقيقة، وإنما يعلمون حال الكائن، فلا يمتنع أن يؤدّيهم نظرُهم إلى العلم بالأكوان، واعتقادهم أنهم علموا هذا ضرورةً لا يمنع النظر من التوليد إذا لم يكن الأمر على ما
اعتقدوه، كما ذكرنا في العلم بالبلدان. والدليل على أن العلم | بكونه كائناً في محاذاة مخصوصة هو علم به ب 56و
على حال ينفصل بكونه عليها منه إذا حصل في سائر المحاذيات أنه لا يصحّ صرف هذا العلم إلا إلى أنه علم بما قلناه. وإذا وجب أن يكون للعلم معلوم يتعلّق به، وبطل أن يكون متعلّقاً بالمعلوم على كلّ وجه معقول سوى وجه واحد، فالواجب القول بأنه يتعلّق به على ذلك الوجه.

فإن قيل: أليس قد يصحّ أن يتعلّق العلم بمعنى في الشيء وبكون الشيء متعلقاً بغيره وبحكم من أحكامه وبانتفاء معنى غيره وبخروجه من أن يكون على حال وبدوام حال له وبكيفية حال يستحقّها إلى غير ذلك؟ فكيف قطعتم على أن العلم بكونه كائناً في محاذاة علم بحال له دون أن يكون علماً بما ذكرناه أو ببعضه؟ قيل له: إن العلم بأنه كائن في مكان علم ضروري، والمعنى الذي به يكون في المحاذاة
لا | يُعلم باضطرار لأنه لا يدرَك، ولا[2] لمعرفته باضطرار يُعقل، ويتأتّى النظر في معرفته، فيجب إبطال ب 56ظ
القول بأن العلم بكونه كائناً في محاذاة ما عُلم بالمعنى، وإذا لم يصحّ أن يكون علماً بمعنى يتعلق به ويحلّه فبأن لا يكون علماً بانتفاء معنى عنه مع أنه إذا انتفى عنه لم يكن له به تعلّق أولى. وليس له بكونه كائناً في محاذاة مخصوصة تعلّق بغيره فيمكنَ أن يقال أن العلم بكونه كذلك علم بتعلّقه بما يتعلق به، كما نقوله في تعلق العلم بالمعلوم وغير ذلك. ومتى قيل: إن العلم بكونه كائناً في محاذاة بعد أن كان في غيرها هو علم بأنه قد خرج من أن يكون على حال كان عليها، أو حصل على حال بعد[3] [أن] لم يكن عليها، فقد اقتضى هذا القول الإقرار بأن له بكونه كائناً في إحدى المحاذاتين حالاً[4] ||

[1] وليس: + הדא، ب. [2] لا يدرك ولا: מדרך אל، مع تصحيح فوق السطر، ب. [3] بعد: إضافة في الهامش، ب. [4] حالاً: חאל، ب.

Fragment 11

ب 5و دار الأمر، فالقول بحدوثه واجب. وأمّا **شيخنا أبو هاشم رحمه الله** فإنه يقول: إن المعتبر فيما يدل على حدوث الجسم هو بأن يعرف من حاله أنّه محدثٌ وأن الجسم لا يخلو منه ولا يتقدّمه، ولا معتبر في ذلك بجنسه ولا صفته ولا اسمه. يبيّن ذلك أنه متى عُلم من حال الجسم أنه لم يتقدّم في الوجود معنى قد عُلم حدوثه، فلا بدّ من [أن] يُعلم أنه محدث، وإن جُهل جنس ذلك المعنى وصفته واسمه، ولو علم من حاله ما ذكرناه أجمع ولم يعلم حدوثه وكون الجسم غير سابق له [في] الوجود لما صحّ أن يعلم بذلك حدوثه. وإ[ذا] ثبت ذلك[1] وجب صرف الاستدلال عن [أن الجوهر غير] خالٍ من الحركة والسكون إلى[2] أن ا[الجوهر المتحيّز] غير خالٍ من المعنى المسمّى بهذه [الأسماء]، وإذا كان الغرض
ب 5ظ في الاستدلال ذلك فقد عُلم أن الجسم في حال حدوثه فيه معنى الحركة [أو] | السكون، وإن لم يسمَّ بذلك، فيجب أن يكون الاستدلال صحيحاً. ولذلك اختار **رحمه الله** التعلّق بالأكوان، لأنه المعنى الذي لا بدّ من وجوده في الجوهر في كلّ حال من حيث كان إشارة إلى جنس الفعل الذي يكون به الجوهر كائناً في محاذاة دون أخرى، ولأن الحركة والسكون والمفارقة والمجاورة هي أسماء الكون إذا وقع على وجهٍ، فلا بدّ من الرجوع فيه إلى ذكر الكون في حال خلق الله تعالى إيّاه أو في الجوهر المنفرد. وإنّما يذكر **الشيوخ** الاجتماع في الدلالة لأنه موجَب عن الأكوان في الجسم، والجسمُ لا يخلو منه كما لا يخلو من الكون، وربّما ذكروه وقصدوا به إلى المجاورة، فلا عيب عليهم فيه. ونحن نذكر الآن جملة من الكلام في الأكوان، ونبيّن أن الحركة والسكون والمجاورة والمفارقة أكوان تقع على بعض الوجوه وأنها لا تختلف بكونها موصوفةً بهذه الصفات. فإن ذلك مما يكشف عن القول في ذلك إن شاء الله.

فصل في أن الكون ليس بجنس مخالف للحركة والسكون ولا أحدهما يخالف الآخر وما يتّصل بذلك

ب 6و اعلم أن الدلالة التي قدمناها لما دلّت على أن الجوهر لا يجوز وجوده إلا في جهة من الجهات مع جواز كونه في غيره وأنه لا يكون كائناً في تلك الجهة إلا لمعنى لم يمتنع أن نعبّر عن ذلك المعنى بعبارة نميزه

[1] ذلك: בדלך، ب. [2] إلى: עלי، ب.

بها من غيره، فعبّرنا عنه بأنه كون. وإنما وصفناه بذلك لأن الجوهر صار به كائناً في جهة دون[1] أخرى، فكل معنى حصل به الجوهر أو الجسم كائناً في محاذاة عبّرنا عنه بقولنا: كون، وهذا [ال]معنى قد يكون حادثاً أو باقياً،[2] فما بقي منه وحصل المحلّ به لابثاً في المكان وُصف بأنه سكون، وما كان حادثاً فهو على ضربين، أحدهما يحدث ابتداءً في الجسم نعبّر عنه بأنه كون فقط، والثاني ما يحدث بعد غيره من الأكوان حتّى نقسم، فمنه ما يحدث عقيب ضدّه، فيصير | المحلّ به في غير المحاذاة التي كان فيها من ب 6ظ قبل بلا فصل، فعُبّر عنه بأنه حركة، ومنه ما يحدث بعد مثله، فلا يخرج المحلّ من أن يكون كائناً في المحاذاة التي كان فيها، فيوصف بأنه سكونٌ أيضاً، هذا إذا كان الكون في الجوهر المنفرد. فأما إذا وجد معه غيره من الجواهر فليس يخلو من وجهين، إما أن يوجد مجاوراً له فيسمى ما فيه من الكون مجاورة، وإما أن يكون بعيداً منه فيسمّى مفارقة، فهذه الأسماء ترجع إلى الكون إذا وقع على بعض الوجوه على ما ذكرنا.

واعلم أن الكون الحادث ابتداءً، وإن لم يسمَّ بأنه حركة ولا سكون، فإنه قد كان يصح أن يوجد على وجه فيكون حركة وعلى وجه آخر فيكون سكوناً، فإن كان في جوهر منفرد فقد يصح أن يوجد على وجه فيكون مجاورة بأن يوجد جوهر[3] آخر ||

Fragment III

يفعل القديم تعالى الجوهر ولا يفعل الكون لعلمه بأنّ غيره[4] سيفعل الكون لما منع ذلك من أن يكون ب 3و حال الجوهر والكون ما قدمناه وإن لم يكن الفاعل لهما واحداً، وإن كان **شيخُنا أبو هاشم رحمه الله** قد قال: إن المحدِث للجوهر لا بدّ من أن يخترع كونه. وظاهر هذا يدلّ على أنه يمنع من أن يكون الموجدَ للكون غيرُه، وليس يبعد عندنا أن يعلم الله تعالى أن القادر يعتمد في الجهة التي يوجد الجوهر فيها، فيصادف حال إيجاده تعالى للجوهر توليد الكون فيه عن الاعتماد، فلا يجب إذا كان الحال فيه هذه أن يخترع تعالى فيه الكون، لأن ما له ولأجله يجب أن يفعل الكون عند فعل الجوهر استحالةُ

[1] دون: + גהה (مشطوب)، ب. [2] أو باقياً: ובאקיא، ب. [3] جوهر: גוהרא، ب. [4] غيره: אלגירה، ואל مشطوب، ب.

ب 3ظ وجوده في المحاذاة التي يختصّ بها إلا بالكون الذي يفعله، فمتى علم أنه يوجد فيه من فعل | غيره لم يجب، وإن خلق الجوهر، أن يقصد إلى خلق الكون.

يبيّن ذلك أن كلّ معنى احتاج في وجوده إلى غيره صحّ من القديم تعالى إيجاده إذا وجد المحتاج إليه من فعل غيره كصحّة إيجاده منه إذا وجد المحتاج إليه من فعله تعالى. وهذا الفصل مبنيّ على أنه ليس من شرط توليد الاعتماد أن يكون محلّه مماسّاً[1] لمحلّ الكون إلا في حال وجوده، فمتى ثبت هذا الأصل صحّ ما قلناه، وإلا صح ما حكيناه عن **شيخنا أبي هاشم رحمه الله**، وهذا عارضٌ في الكلام، فلذلك لم ننقضه، سيّما وقد بينّا أنه لا يقدح فيما قدّمناه على كلّ[2] حال. والذي استدلّ به **شيوخنا رحمهم الله** من أن كلّ جسمين فلا بدّ من أن يكونا متّصلين ولا مسافة بينهما، فيجب أن يكونا
ب 42و متجاورين، أو منفصلين وبينهما | مسافة، فيجب أن يكونا مفترقين، ولا يصحّ إثباتهما على وجه ثالث، كما لا يصح إثبات الموجود لا قديماً ولا[3] محدثاً، فيجب إذا لم يخلُ من إحدى هاتين الصفتين أن لا يخلو من أحد المعنيين، واضحٌ، لأن العلم بأن كلّ ما له حيّز فلا بدّ عند وجوده من أن يكون مجاوراً لغيره مما له حيّز أو مفارقاً له علم ضروري. ومن قال بخلوّ الجوهرين من هاتين الحالتين فلا بدّ من أن يعتقد فيهما أنهما لا حيّز لهما أو أنهما معدومين، ومتى علم وجودهما أو علم حيّزهما فلا بدّ من أن يعلم من حالهما ما وصفناه. وليس كذلك حال ما لا حيّز له، لأنه لا يمتنع اجتماع الأعراض في
ب 42ظ محلٍ واحدٍ، وإن لم تكن متجاورة ولا مفترقة، ومتى تغاير محلّها فلا يجب أن تكون مفترقة، والمفترق | هو محلها دونها، وكذلك القديم تعالى لا يكون مفارقاً لغيره ولا مجاوراً له، لأن هذه الصفة تختصّ بما له حيّز في الوجود. وليس لأحد أن يقول: أفليس **أصحاب الهيولى** قد اعتقدوا في الجواهر فيما لم يزل أنها ليست مفترقة ولا مجتمعة؟ فادّعاء[4] العلم الضروري فيه يجب أن لا يصحّ، وذلك أنهم إن لم يعتقدوا في الجواهر أنها معدومة لم يصح[5] ما ذكرتُه عنهم، ولا يمتنع أن يعتقدوا فيها أنها بصفة المجتمع وإن لم يكن فيها اجتماع، بل يعتقدوا فيها أنها شيء واحد، ثم تحدث فيه الصفة فيصير أجزاءً، وذلك لا يُخرجهم من أن يكونوا مُثبتين له بصفة المجتمع. فإذا عُلم بالدليل أن ما هذه حاله لا يصحّ أن يكون شيئاً واحداً فقد سقط قولهم وثبت ما ادّعيناهُ، وهذا الدليل وإن كان مستمراً فمن حقّه أن يُردّ إلى
ب 80و ما قدّمناه، لأنه لا بدّ من أن يقال فيه أن الاأجزاء منفردةٌ، فلا يصحّ مع ذلك الاستدلال به على حدوثه.

---

[1] مماساً: + לחלו (مشطوب)، ب. [2] كل: إضافة فوق السطر، ب. [3] ولا: + ק (مشطوب)، ب. [4] فادعاء: ואדעא، ب. [5] وذلك أنهم ... لم يصح: إضافة في الهامش، ب.

فأما ما يُعلم أنّ الجوهر لا يخلو منه وإن انفرد، وكذلك الجسم، فهو الأكوان، والاستدلال بها على حدوث الجسم صحيح لأنه إذا عُلم حدوثها وأن الجسم لم يتقدّمها دلّت على حدوث الجسم. وإنما ذكر **شيوخنا رحمهم الله** في جملة الأكوان الاجتماع لأنه مما يوجبه الكون، ولأنه لا تخلو الجواهر منه إذا لم تكن مفترقة، ولأنها[1] لا تخلو وهي موجودة من أن تك[ون] إما مفترقة أو مجتمعة، كما لا تخ[لو] من أن تكو[ن] مفترقة أو متجاورة، فذكروه في جملة الدلالة لهذا المعنى. وليس لأحد أن يقول: هلا ذكروا في جملة الد[لالة ا]لحياة، لأن الجسم في حال خلق الله تعالى إيّاه لا يخلو | من أن يكون حيّاً ب 80ظ أو غير حيّ، وذلك أنه لا يمتنع خلوّه من الحياة وغيرها من[2] صفات الحيّ، ولا يجوز أن يكون[3] [على] صفة المتجاور ويخلو من التأليف. فإن قيل: إذا كان الحكيم لا يخلق الجسم في الابتداء إلّا وهو حيّ أو معه حيّ ينتفع به فهلا استدللتم بالحياة على حدوث الجسم، وقد عُلم بهذا الاعتبار أنه لا يخلو منها؟ قيل له: إن المستدلّ على حدوث الأجسام يروم التوصّل به إلى إثبات محدِث حكيم، فالعلم بأن محدِثها حكيم يتأخّر عن العلم بحدوثها، فكيف يصحّ أن يُعلم بحكمته قبل أن يعرف حدوثها، فيُستدلّ بالحياة على حدوثها من الوجه الذي ذكرتموه؟ فإن قيل: فهلّا يمكن الاستدلال بالحركة وا|لسكون والمفارقة ب 81و والمجاورة على حدوثه؟ قيل له: إنه لا يُعتبر فيما يستدلّ به على حدوث الجسم باسمه ولا بجنسه ولا بسائر صفاته سوى كونه محدَثاً، وكون الجسم غير سابق له في الوجود، فإذا علمنا بالدليل أن الجسم لا يخلو من الأكوان على ما ذكرناه وجب التعلّق به في الدلالة على حدوث الجسم، سمّي بما سألت عنه من الأسماء أو لم يسمَّ بذلك، لأن الحركة هي كون يقع عقيب ضدّها، والسكون هو كون باقٍ أو حادث بعد مثله، ولا يستحق الكون هذه التسمية في ابتداء حدوثه، وإن استحقّها فيما بعد. فالتع[ليل] إذاً بالأكوان التي تُسمّى بهذه التسمية على كلّ حال أولى. ونحن نبيّن القول [في هذا] | الفصل مشروحاً ب 81ظ من بعد.

فإن قيل: فما الذي يدلّ من جملة الأعراض على حدوث الجسم؟ أتقولون أنه الحادث الأوّل الذي لم يتقدّمه الجسم فقط، أو جملةُ الحوادث من غير تعيين؟ قيل له: إن الذي يدلّ على حدوث الجسم هو العرض الذي لو أثبتنا الجسم متقدّماً له أدّى إلى وجوده خالياً من الحوادث، فذاك هو الدالّ على حدوثه. فأما الأعراض التي قد خلا منها إلى غيرها وسبقها إلى سواها فإنها لا تدلّ على حدوثه،[4] لأن الجسم قد وُجد قبلها وخالياً منها، فحكمها في أنها لا تدلّ على حدوثه حكم جملة الأعراض التي

[1] ولأنها: ולאן אנהא، ب. [2] من: וסאיר צפאתה، ب. [3] يكون: תכון، ب. [4] حدوثه: חדותהא، ب.

يجوز خلوّ الجوهر منها، لأن ما له تدلّ هذه الأعراض على حدوثه جوازُ خلوّ الجسم منها، وهذه العلّة موجودة في تلك الأعراض، [فهي تدلّ] أيضاً على حدوثه. فإن[1] ...

Fragment IV

ب 43و من حقّها أن تبطل وتحدث بعدها حركة أخرى أو سكون، وكذلك قال: إن الحركة من فعلنا إذا حصلت في الجسم ولم يوجَد عقيبَها حركة أخرى فلا بدّ من أن تولّد السكون في محلّها، لأنّ عنده أن الشيء لا يمتنع أن يولّد ضدّه. فالذي يدلّ على أن الكون ليس بجنس مخالفٍ للحركة والسكون ما ذكره **الشيخ أبو علي رحمه الله** من أنه كان يجبُ أن لا ينفيهما ضدّ واحد، لأن الشيئين المختلفين لا يجوز أن ينتفيا بضدّ واحد إذا لم يكونا[2] ضدّينِ، وكونُ الجسمِ في المكان وسكونه فيه لا يمكن أن يقال بتضادهما بصحّة اجتماعهما في المحلّ في وقتٍ واحدٍ، فلم يبقَ إلا القول بأنهما مختلفان غير ضدّين أو[3] مثلين، فإن كانا مثلين فهو الذي نقوله، وإن كانا مختلفين فقد كان يجب أن يكون ما ينفي الكون لا
ب 43ظ ينفي السكون، وقد | وجدنا الحركة تنفيهما جميعاً، فوجب إبطال القول بأنهما جنسان.

فإن قال: ما أنكرتم أنهما لم ينتفيا بضدٍّ واحدٍ لأن الكون[4] انتفى بضدّ آخر والسكون انتفى بالحركة، لأن الجوهر إذا تحرّك عن المكان فقد بطل كونه وسكونه وحصل فيه حركة في الثاني وكون في الثاني، فلم ينتف كلا[5] المعنيين بالحركة، بل انتفيا بمعنيين كلُّ واحد منهما يُضاد غير ما يضادّه الآخر، قيل له: إن الّذي يوجب كون الحركة مضادّة للسكون يوجب كونها مضادة للكون، لأنه إنما يرجع في مضادّتها[6] للسكون إلى أنه يستحيل كون المحلّ ساكناً في المكان متحرّكاً عنه كائناً فيه، واستحالتهما جميعاً على أمرٍ واحدٍ، فإذا كان الطريق الذي به يعلم مضادة الحركة للسكون حاصلة في مضادّتها[7] للكون لم يمكن أن يقال أنّها تنفي السكون دون الكون، فيجب أن تكون نافية لهما
ب 4و جميعاً على ما قلناه، | [ولا الفصل] بين من قال: إنها لا تنفيهما،[8] وحالُها معهما ما وصفناه وبين

[1] فإن: مكرر في ب. [2] يكونا: + מונא (مشطوب)، ب. [3] أو: ולא (مع تصحيح فوق السطر)، ب. [4] الكون: + גנס (مشطوب)، ب. [5] كلا: כלי، ب. [6] مضادتها: מצאדתהמא، ب. [7] مضادتها: מצאדתהמא، ب. [8] تنفيهما: ינפיהמא، ب.

من قال: إن السواد لا ينفي البياض، وإنما الذي ينفيه معنى يوجد معه. وفي هذا[1] إبطال معرفة تضادّ المتضادّات، فثبت أن المعرفة تجب أن تنفيهما لو كانا معنيين، وهذا يصحح ما قدمناه.

فإن قال: إن الحركة تنفيهما جميعاً ويوجد معها كون في المكان الذي ينفيهما جميعاً أيضاً، فلم يحصل على كلّ حالٍ القولُ بأن النافي لهما جميعاً معنى واحد، قيل له: إن كلّ واحد منهما إذا نفى كلا[2] المعنيين فإثبات الثاني معه لا وجه له. وبعد، فإن المعنيين المختلفين لا يجوز أن ينفيا[3] معنى واحداً[4] كما أن المعنى الواحد لا يصحّ أن ينفي معنيين مختلفين غير ضدّين، فكيف يصحّ القول بأن كلّ واحد من الحركة والسكون ينفي السكون والكون معاً؟ وهذا الكلام | مستمرّ على طريقة **الشيخ أبي هاشم رحمه** ب 4ظ
الله، لأن إرادة الضدّين لا تتضاد عنده، ولذلك[5] يقول: إن إرادة الحركة لا يصحّ أن تنافي كراهتها وإرادة السكون إنما تنافي كراهة الحركة فقط. فأمّا على قول **شيخنا أبي علي رحمه الله** في تضادّ إرادة الضدّين فلا بدّ من أن يقول أن إرادة الحركة تنفي كراهة الحركة وإرادة السكون، وإن كانا مختلفين غير ضدّين، فلقائل أن يقول له: جوّز في الحركة أيضاً أن تنفي سكون المحل في المكان الأوّل وكونه فيه وإن كانا مختلفين. فلهُ **رحمه الله** أن يقول: إن اعتمادي على ما ذكرتُه صحيح لأنّ الحركة والسكون يتضادان على المحلّ ولا[6] يتعلّقان بغيرهما، فيراعى حالُهما في التضادّ المتعلّق، فإذا صحّ ذلك لم يجز أن تنفي الحركة السكون والكون مع اختلافهما، وليس كذلك حال الإرادة والكراهة، لأنه يراعى في تضادهما متعلّقهما لأنهما ممتنعان ||

Fragment v

[إن ثبت] أن الذات الواحدة يجب صحّة كونها بالفاعل سواداً حموضة فيجب أيضاً أن يصحّ كون ب 28و
الذات الواحدة كوناً سواداً بالفاعل، وإذا صح كونها[7] على كلتا[8] الصفتين فيجب أن يكون كلّ فاعل صحّ منه أن يجعلها على إحداهما[9] يصح منه جعلُها على الأخرى، فكان يجب أن يصح منّا أن نجعل الذات سواداً كوناً على البدل وعلى الجمع، وكلاهما يتعذر، فيجب ال[جو]اب ببطلان هذا القول.

---

[1] هذا: + ם (مشطوب)، ب. [2] كلا: כלי، ب. [3] ينفيا: ינפיהמא، ب. [4] واحداً: ואחד، ب. [5] ولذلك: וכדלך، ب. [6] ولا: + ית (مشطوب)، ب. [7] كونها: כונה، ب. [8] كلتا: כלתי، ب. [9] إحداهما: אחדיהמא، ب؛ + אן، ب.

فإن قيل: ولماذا [زعم]تم أن الذات الواحدة إذا صحّ كونها [عل]ى صفتين بالفاعل فكلّ من قدر على جعلها [عل]ى إحداهما[1] قدر على جعلها على الأخرى؟ قيل له: لأن ذات الخبر إذا صح كونها عن
ب 28ظ مخبرين فكلّ من قدر أن يجعله خبراً عن أحدهما [يقدر] أن يجعله خب[راً] عن الآخَر،[2] | والذات التي[3] تقع حسنة تارةً وقبيحة أخرى متى قدر الفاعل أن يجعلها على إ[حدى] الصفتين قدر أن يجعلها على الأخرى، فصح بهذا ما قدّمناه.

فإن قيل: إذا صح أن يقدر الواحد منّا على أحد المعنيين دون الآخر وإن اشتركا في كونهما مقدورين فهلا صحّ أن يقدر على جعل الذات الواحدة على صفة الكون دون صفة السواد وإن كانت الذات تحصل عليها بالفاعل؟ قيل له: إن حكم صفتي الذات الو[احدة] تفارق حكم المعنيين. ألا ترى أن ذات ا[لكون] في مقدورنا دون ذات السواد، ولا يصحّ أن [يكون] في مقدورنا أن نجعل الخبر خبراً عن زي[د بن] عبد الله دون زيد بن خالد، وإذا افترقا [من] هذا الوجه سقط ما[4] اعت[للتَ] به. ومما يبيّن هذا القول أن الواحد منّا لو قصد إلى [أن ي]جعل الذات الوا[حدة] كوناً ||

Fragment VI

ب 39و [إذا كانت] اللفظة فيهما جميعاً على البدل لم يمتنع أن نستعملها فيهما على الجمع، وليس له أن يقول: [إن ا]لفاعل يفعل الشيء حسناً وقبيحاً على البدل، ولم يصحّ منه أن يجعله[5] عليهما على الجمع، فهلّا قلتم بمثله فيما ألزمتمونا إيّاه؟ وذلك أنّ كونه حسناً يقتضي انتفاء وجوه القبح عنه وكونه قبيحاً يقتضي ثبوت وجهٍ من وجوه القبح فيه، ويستحيل وقوعه على وجهٍ وأن لا يكون عليه، وليس كذلك كون السواد سواداً حموضةً، لأن كونه على الصفتين لا يتضادّ ولا يقتضي [مع]نيين ضدّين ولا كونَه على
~ أ 5ظ صفة وأنه ليس | عليها، فلا مانع إذاً يمنعُه من أن يجعله الجاعل عليهما جميعاً. فأما لفظ الخبر فإنه يكون خبراً بالفاعل وأمراً بالفاعل، ولا يمتنع أن يجعله أمراً خبراً لأنه لا مانع يمنع من جعله عليهما، وإنما لم
ب 39ظ يصحّ أن يجعل | الاعتقاد علماً وتقليداً لأن ذلك يقتضي فيه حكماً من حيث كان علماً ويقتضي انتفاء

---

[1] إحداهما: אחדהמא، ب. [2] الآخَر: + ואל، ب. [3] التي: אלדי، ب. [4] ما: + תעלקת בה (مشطوب)، ب.
[5] يجعله: יגעלהם، أ ب.

هذا الحكم عنه من حيث كان تقليداً، وذلك يستحيل، فقد صحّ إذاً أن الذات لو صحّ كونها سواداً بالفاعل وحموضةً بالفاعل لصحّ من الفاعل أن يجعلهما على الصفتين جميعاً.

فإذا ثبت ذلك فلو وجد معنى هو حلاوة لم يخل القول في هذه الذات من وجوه ثلاثة، إما أن يقال: إنها لا تنفيه من كلا[1] الوجهين، وهذا محال لأنه يؤدّي إلى كون المحلّ حلواً حامضاً، أو يقال: إنها تنفيه من كلا[2] الوجهين، وهذا فاسد لأنه يؤدّي إلى أن تكون الحلاوة نافية للسواد وقد علمنا بطلان ذلك بصحّة كون المحلّ أسود حلواً، أو يقال: إنها تنفيه من وجه دون وجه، وهذا محال، وكلّ قول أدّى إلى هذه الأمور المستحيلة فيجب القضاء بفساده. فإن قيل: فهلا قلتم: إن الحلاوة متى وجدت فيجب أن تنفي ذلك المعنى | الذي هو حموضةً سواداً من الوجهين، لأن منافاة الشيء لغيره ب 39ظ ‖ يرجع إلى صفة الوجود، لا إلى ما عليه في نفسه، لأنه متى نفاه غيره من الوجود إلى العدم وسائر صفاته على ما كانت [عليه يكون] صح ذلك، وكان الوجود صفة واحدة لا يصحّ[3] ...

Fragment VII

[وبهذا] | الطريق يجب أن نقضي فيه بنفي العلّة وجعْل ذلك طريقاً إلى أن الله عزّ وجلّ عالم لا ب 61و بعلم، وهذا ينقض ما ذكرتموه من أن طريق إثبات الأعراض قد تختلف، قيل له: إن طريق إثبات الأعراض التي توجب لغيرها حالاً ويصحّ أن يكون لها ضدّ لا تختلف على وجه، كالقديم[4] عزّ وجلّ، فلو كان عالماً بعلم لكان[5] العلم مما يوجب له حالاً مخصوصة ولكونه عالماً ضدّ، فلما كان هذه حاله صح القول فيه بما قاله، وإن كان غير ممتنع إثباتُ الأعراض بأدلّة مختلفة، ولا يكون في نفي بعض الأدلّة نفياً للأعراض دون أن يُعلم بضرب من الأدلّة أنه لا طريق لإثبات جميعه إلا طريق واحد، فيجب عند عدم ذلك الطريق. وقد يمكن أن يقال في حصر | الدلالة على إثبات الأعراض: إن كلّ صفة ب 61ظ تجدّدت للموصوف وقد[6] كان يصحّ أن لا تتجدّد بدلاً من غيرها، وحاله لا تتغيّر في وجوده وسائر أوصافه، فيجب أن تكون مستحَقّة لعلةٍ. ولا يلزم على ذلك حدوث الشيء لأنه لم يتجدّد والموصوف موجود في الحالين. وكذلك القول في كون القديم مدرِكاً عند وجود المدرَك، لأنه كان لا يصحّ أن

---

[1] كلا: כלי، أ ب. [2] كلا: כלי، أ ب. [3] هنا انقطع المتن في نسخة ب وهو مستمرّ في نسخة أ. [4] كالقديم: ואלקדים، ب. [5] لكان: + דלך (مشطوب)، ب. [6] وقد: קד، ب.

لا تتجدّد هذه الصفة له والحال هذه. وهذه الجملة تتناول جميع الأعراض المثبَتة بالاستدلال، ولا يشذّ عنها إلا فناء الجسم، فإنه يثبت بتجدّد عدم الجسم، وقد كان لا يصحّ بدلاً منه إلا بتجدد، وهو موجود من حيث كان العدمُ يخرجه من الوجود. أمّا ما يعلم من الأعراض على جهة الجملة اضطراراً كالألوان وسائر ||

Fragment VIII

ب 62و [إذا] عُلم حدوثها، [وكذ]لك متى عُلم بتجدّد حكم المحلّ حدوثُ ما أوجب له تلك الحال وعلم أن ما له كان حادثاً في وقت لا يصح أن يكون قديماً على وجه، ولا يصحّ قِدمُ أمثاله، عُلم حدوثه. وكذلك إذا علمنا أن ما به يكون الجسم في الأماكن يتضادّ وأنه مع تضادّه لا يصحّ قِدمه فيجب أن يُقطع على حدوث جميعه ويُتوقّف في الواحد منه، فإذا علم أن حكم ذلك الواحد حكمُ ما ثبت حدوثه عُلم حدوث جميعه. ونحن نفصّل القول في ذلك تفصيلاً ينكشف به الكلام إن شاء الله.

فصل في الدلالة على جواز العدم على الأكوان

ب 62ظ اعلم أنه لا سبيل إلى العلم بجواز العدم عليها إلا بعد أن يُعلم بأنها تحلّ في ا[ل]جسم وتختصّ به ويعلم أن [الا]نتقال لا يصحّ عليها، لأنّا، إن جوّزنا أن يكون [ا]لعرض مجاوراً للمحلّ غير حالّ فيه، لم يكن في انتقال المحلّ إلى غير مكانه دلالة على أن ما جاوره قد عدم. ولو علمناه حالّاً فيه، ثمّ انتقل المحلّ، ولم يعلم استحالة الانتقال عليه، لجوّزنا أن يكون ما به كان في المكان الأوّل قد انتقل وبطل، وكنّا نجوّز فيما حدث من الكون أنه انتقل من مكان آخر إليه، فكان لا يصح أن يعلم أن الأوّل عدم ولا أن الثاني حدث. ومتى علمنا استحالة الانتقال عليه صحّ العلم بأن الأوّل قد عدم وأن الثاني قد حدث. فيُحتاج عند ذلك أن يبيّن أن القديم لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. فالكلام في حدوث الأكوان مبنيّ على هذه الأصول. ||

Fragment IX

[إن الذي] يتناول معلومة مجملة لا يفتقر إلى معرفة شيء على التفصيل، وليس كذلك حال ال[أ]خرى، ب 7و
ف]يجب[1] أن يكون إن كانت معلومة باضطرار أن تكون معلو[مة] عند إدراك محلّها أو تكون مدرَكة
على ما يقوله **شيخنا أبو علي رحمه الله**، فالواجب من حالها أن يبيّن أنها لا تدرك، فإن بيان ذلك يصحّح
ما نريده.

واعلم أن من حقّ المدرَك أنه متى صح من المدرِك إدراكُه أن يجب أن يدركه، لأنه إذا كانت
حاسّته سليمة والموانع زائلة وهو على الحال التي ⟨متى⟩ أدركه لم يدركه إلا عليها صحّ منه إدراكه، ومتى
فقد بعض ذلك استحال إدراكه. فإذا كان صحّة إدراكه له موقوفاً على ما ذكرناه، وكان وجوب
إدراكه له كمثله،[2] فقد صح أنه متى صح أن يدرك المدرَك وجب أن يدركه. ومن حقّ هذه الموانع أن
تكون معقولة، وإلا | أدّى ذلك إلى القول بالجهالات وإلى تجويز كون القديم عزّ وجلّ مرئياً على ما ب 7ظ
يقوله المخالف، إن كنا لا نراه الآن لمانع مجهول. ومن حق المدرِك للشيء أن يعلمه إذا كان عاقلاً، إلا
إذا كان هناك لبس أو علّة معقولة تخرجه من أن يكون عالماً بما أدركه، ⟨فيَعلم⟩ أن يجوز ذلك فيه ومتى
ارتفع ما يوجب اللبس في المدرك فلا بدّ من أن يعلم ما أدركه. ومن حقّ العالم بما أدركه أن يعلمه على
الوجه الذي تناوله الإدراك، وهو أخصّ أوصافه إما على جملة أو تفصيل، ولا يصحّ أن يعلم من حال
ما أدركه صفةً أو[3] حُكماً ولا[4] يعلم[5] ما ذكرناه من حاله، لأن العلم الواقع للمدرِك عند إدراكه ينقسم
إلى قسمين، أحدهما يتعلّق به على الوجه الذي تناوله الإدراك، والآخر يتعلق به على وجه يتبع العلم به
العلمَ الأوّل، ولذلك لا يصحّ أن يُعلم ال[محاذيات بدلاً من الأخرى في كل حال يشار إليها. ويفارق ب 8و
ذلك ما نقول في كون القديم عزّ وجلّ مدرِكاً أنه يصح عليه في حال لا يصح معه أن[6] يكون مدركاً
لأن لكونه مدركاً شرطاً[7] يصحّحه عند وجوده يجب كونه مدرِكاً وعند ارتفاعه يستحيل ذلك فيه،
ولذلك لا يتأتى في كون الجسم كائناً في المكا[ن دون غيره][8] [حركة وإن تأتى له نقل] | في حال، ولم ب 11و
يتعلق[9] بشرط يختص بحال دون حال، فيجب حصوله له في سائر الأحوال، وكان يجب أن يكون
منت[قل]اً إليه في سائر أحوال[10] وجوده. وهذا يوجب أن [يكون ال]جسم في هذا المكان أبداً وأن

---

[1] فيجب: + א (مشطوب)، ب. [2] كمثله: כמתל، ب. [3] أو: ולא + (حاشية) או، ب. [4] ولا: ולמא، ب.
[5] يعلم: עלם، ب. [6] أن: + לא، ب. [7] شرطاً: שרט، ب. [8] هنا انقطع المتن في نسخة ب وهو مستمرّ في نسخة
أ. [9] يتعلق: תתעלק، ب. [10] أحوال: אלאחואל، ואל مشطوب، ب.

لا[1] يجوز كونه في غيره، ويجب أيضاً أن يكون كلّ كون شاركه في وجوب انتقاله أن يكون مثله، وهذا يوجب تماثل الأكوان المتضادّة. على أنه لو وجب انتقال هذا الكون إلى هذا الجسم في وقت بعينه حتّى كان لا يصحّ بدلاً من انتقاله إليه أن يبقى في مكانه لوجب ذلك في كل كون، لأنه لا وجه يقال لأجله ذلك في بعض الأكوان إلا وهو قائم في سائرها، وهذا يوجب أن يكون الجسم في حال حصوله في مكان كان يستحيل كونه في غيره، لأن ما به صار في ذلك المكان إذا وجب انتقاله
ب 11ظ إليه في ذلك الوقت وجب كونه فيه، ولا يصح [خلافه]، و[في] | علمنا بأنه كان يصحّ كونه في غيره بدلاً منه على ما دللنا عليه من قبل دلالةً على بطلان هذا القول. على أنه لو وجب انتقال الكون إلى هذا الجسم في وقت لم يمتنع أن يجب انتقال كون آخر يصير به في مكان آخر إليه، فكان يوجب ذلك كونه في المكانين في حال واحدة أو يوجب القول بأنه يجوز انتقال كلّ واحد منهما إليه بدلاً من صاحبه، وفي هذا إخراج لكل واحد منهما من أن يجب انتقاله إلى هذا الجسم في هذا الوقت. على أنه لو وجب ذلك في الكون لكان ما انتقل إلى هذا الجسم من الأكوان يجب انتقاله إليه، ولو كان كذلك لصحّ أن ينتقل عنه من غير أن يوجد فيه كون آخر، وهذا يؤدّي إلى خلوّ الجوهر من الكون، وفي ذلك إخراج له من أن يكون موجوداً في مكانٍ مخصوصٍ، وهذا يوجب قلب جنسه.

ب 18و وإن كان الكون | انتقل إلى الجسم في هذا الوقت، وقد [كان] يجوز أن لا ينتقل إليه، فيجب أن[2] لا[3] ينتقل لا لمعنى، لأنه لو لم يكن هناك معنى أوجب انتقاله لم يكن بأن ينتقل أولى من أن يبقى على ما كان عليه، ويجري في ذلك مجرى نفس الجوهر الذي لا ينتقل إلا لمعنى، وذلك المعنى الذي به ينتقل الكون لا يخلو من أن يجب انتقاله إليه أو يصح أن لا ينتقل في الحال التي[4] انتقل إليه فيها، فإن وجب كونه منتقلاً إلى الكون وجب انتقال الكون أيضاً إلى الجسم، وهذا ما قد تقدّم فساده.

فإن صحّ في حال انتقاله أن لا ينتقل احتاج إلى معنى ثالث، وفي هذا إثبات ما لا نهاية له من المعاني. فإذا بطل ذلك وجب القضاء بأن الكون لا يصح أن ينتقل على وجه. فإن قال: إن ال[معنى
ب 18ظ إذا] انتقل | إلى الجسم في حال كان يجوز أن لا ينتقل إليه فيها فإنه لا يجب كونه منتقلاً لمعنى كالجسم، لأنه ليس له بالانتقال حال زائدة على وجوده، كما ليس له بحلوله في المحل صفة زائدة، وقد قلتم: إن حاجة الموصوف إلى معنى إنما يصحّ إذا ثبتت له حال معقولة يصح أن تُعلَّل،[5] قيل له: إن العرض، لو صحّ أن يكون في محلّ، ثمّ ينتقل عنه إلى غيره من المحالّ، لحلّ محلّ الجوهر في أنه كان

[1]لا: + יוגב (مشطوب)، ب. [2]أن: إضافة فوق السطر، ب. [3]لا: אלא (مع تصحيح)، ب. [4]التي: אלדי، ب. [5]تعلل: תתעלל، ب.

يجب أن يفرّق بين أن يكون في الأوّل وبين أن يكون في الثاني، كالتفرقة الحاصلة للجوهر إذا حصل
في الثاني عن الأوّل. وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن يكون حكمه حكم الجوهر في أن له حكماً زائداً
على وجوده، وإذا حكمنا بحاجته إلى معنى لم ينقض ما أصّلناه من أن حاجة[1] الشيء إلى علّة لا يصحّ
إلا بعد أن نعقل[2] له صفة وحالاً. على أن الكون لو انتقل إلى الجسم لم يخلُ ذلك المعنى من أن | يحلّه ب 19و
أو يحل محلّه أو يوجد لا في محلّ. فلو كان يوجد لا في محل لم يكن بأن يوجب انتقال هذا الكون أولى
من أن يوجب انتقال غيره من الأكوان والأعراض، وكذلك إن كان حالّاً في محلّه، فليس هو بأن
يوجب انتقال الكون أولى من انتقال سائر الأعراض. على أنه إذا كان حالّاً في محله فليس يخلو من
أن يكون حالّاً في المحلّ الأول أو الثاني، فإن كان في المحل الأول فكيف يوجب انتقال الكون إلى
المحلّ الثاني وهو موجود في الأول؟ وإن حلّ في الثاني فقد انتقل بانتقال الكون، فيجب أن يحتاج
إلى معنى سواه، وفي ذلك ما قدمناه من إثبات ما لا نهاية له.

وإن كان حالّاً في الكون فيجب أن يكون الكون بصفة الجوهر، لأن صحّة حلول العرض في
الشيء يتبع تحيّزه. ألا ترى أن الجوهر في حال عدمه لا يصح أن تحلّه الأعراض، وإذا وُجد | ب 19ظ
وحصل له حيّز صحّ أن تحلّه؟ ولو كان للكون[3] حيّز لم يصحّ أن يوجب كون الجوهر كائناً لاستحالة
حلوله فيه، لأن حلول الجوهر في الجوهر لا يصح. على أن الكون لو حلّه الانتقال لم يمتنع أن ينتقل
عن المحلّ إذا حلّه الانتقال وإن لم يوجد في المحل كون سواه، وهذا يوجب خلوّ الجوهر من الكون.
على أنه يوجب أن يجوز خروج المحلّ من أن يكون فيه سوادٌ من غير ضدّ بأن يوجد فيه انتقال ينتقل
به، فلا يحتاج في انتقاله إلى حصول ضدّ له في محلّه، وهذا بيّن الفساد. على أن الكون، لو لم ينتقل
إلا لمعنى يحله لوجب أن لا[4] يلبث في محلّه إلا لمعنى يحله، ووجب أن يتعاقب عليه اللبث والانتقال،
لا على الجوهر، ولو كان كذلك لم يمتنع أن يحلّ في الكون الذي هو نقلةُ اللبث، فيؤدّي إلى جواز
حصول اللبث في حيّز ما حصل فيه النقلة، وجواز حصول السواد والبياض | في محلّ واحد بأن يحل ب 20و
البياض في السواد، على أن[5] الذي يستحيل هو حلول البياض في محل السواد، فأما إذا حلّ السواد
في الجوهر والبياض في السواد فيجب أن لا يمتنع ذلك، وذلك يؤدّي إلى كون المحلّ في المعنى أسود
أبيض ومتحركاً ساكناً، وهذا محال.

---

[1] حاجة: מחאגה، والמ مشطوب، ب. [2] نعقل: יעקל، ب. [3] للكون: אלכון، ب. [4] لا: إضافة فوق السطر، ب. [5] على أن: לאן، ب.

على أن المحل إذا كان لا يسودّ إلا بحلول السواد فيه، وحُلول معنى في السواد، فلِمَ صار بأن يسودّ بالسواد بأولى من أن يسودّ بذلك المعنى؟ وكذلك إذا كان عند حلول الكون فيه لا بدّ من أن يحل فيه معنى آخر هو حالّ في الكون فلِمَ صار الكون بأن يوجب له الحكم أولى من ذلك المعنى، وكلاهما قد حصلا في حيّز المحل؟ وإذا كان لا يحصل العلم في القلب إلا مع معنى يحصل لأجله العلم في القلب
ب 20ظ فلِمَ صار العلم بأن يوجب كونه عالماً أولى من ذلك المعنى؟ وهذا | يؤدّي إلى الجهالات بأن يقال: إن السواد لا يؤثّر في البياض، وإنما خرج البياض من أن يكون في المحل لمعنى انتقل به، وكذلك القول في العلم والجهل، وفي هذا إبطال معرفة طريق المتضادّات ومعرفة إيجاب العلّة للمعلول، ويؤدّي إلى أن لا يثبت للواحد منّا من الفعل ما يستحقّ به الذمّ والمدح بأن يقال له: إذا تحرّك المحلّ فالحركة منتقلة إليه غير حادثة من جهته، فيجب أن لا يَستحقّ على تحريكه لما حرّكه ذمّاً ولا مدحاً، وكلّ قول يؤدّي إلى نقض الأصول فيجب القضاء بفساده.

وأمّا ما يذهبون إليه من الكمون والظهور فإنه متى لم يريدوا به الانتقال لم يكن تحته معنى يُفهم،
ب 21و لأن الجسم إذا حصل في محلّ، ثم نقلناه إلى مكان آخر، فالكون الذي كان | فيه لا يصحّ أن يقال: إنه كامنٌ ويراد بذلك أنه فيه كما كان، وكذلك لا يقال: إنه ظهر فيه وقد كان فيه من قبل على حدّ ما هو فيه الآن، وليس العرض فيما تتغيّر عليه الأحوال ⟨باقٍ⟩ فيقال: إنه في الحالين في المحلّ، فيكمن تارةً ويظهر أخرى، ويراد بذلك تغيّر أحواله بأن يظهر للحسّ بعد أن كان غير ظاهر، ويخرج عن أن يوجب لمحله الحكم بعد إيجابه له، فلم يبق معنى يُفهم من قولهم أن الحركة قد كمنت عند وجود حركة أخرى في المحل إلا أنها قد انتقلت إلى محلّ سواه. فإذا ثبت بما قلناه استحالة الانتقال عليه بطل تعلّقهم بالكمون والظهور. وقد ألزموا على هذا المذهب القول بحدوث الكمون والظهور أو إثبات ما لا
ب 21ظ يتناهى، | لأن الحركة والسكون إذا كانا موجودين فلا بدّ، إذا ظهرت الحركة وكمن السكون، من أن يكون هناك معنى لأجله ظهرت الحركة، لأنه كان يجوز أن لا يظهر، ويكون السكون هو الظاهر بدلاً منها، والقول في ذلك المعنى كالقول فيه إن كان غير حادث، وفي هذا إثبات[1] ما لا نهاية له، وإن كان حادثاً، وبحدوثه ما ظهرت الحركة، فيجب أن لا يمتنع كون الحركة نفسها حادثة، ويُستغنى عن حدوث ظهور فيها. وألزموا على ذلك وجوهاً من الكلام، والأصل فيه ما قدّمناه من أن الانتقال على الأعراض لا يجوز. فإذا[2] صحّ أن الكون يختصّ محلّه وثبت أن الانتقال لا يصحّ عليه، ثمّ رأينا المحل قد انتقل عن مكانه، فيجب أن يكون ما به كان في المكان الأوّل قد عدم وبطل، والقديم لا يصحّ

---

[1]إثبات: אלבאב، ب. [2]فإذا: + גאז، ب.

أن | يعدم لأنه قديم لنفسه، وعدمه يخرجه عن الصفة النفسيّة. فإذا صحّ أن جميع الأعراض يصحّ عدمُها وجب القضاء بحدوثها. ب 10و

فصل في أن من حق القديم أن يكون قديماً لنفسه

اعلم أن من حقّ القديم عزّ وجلّ أن يجب الوجود له لما هو عليه في ذاته. وذلك أن الوجود إذا كان واجباً له فيما لم يزل لم يصح أن يكون محتاجاً في وجوده إلى موجِد، لأن ذلك يتناقض فيه من حيث كانت حاجته إليه تقتضي تأخّر وجوده عن وجوده، وكونه قديماً يحيل ذلك. ولا يصحّ أن يكون محتاجاً في كونه قديماً إلى علّة لأن ذلك يؤدّي إلى إثبات ما لا نهاية له من القدماء، لأن العلّة التي لها كان قديماً يجب أن تكون موجودة فيما لم يزل، وإلا لم يصحّ أن يكون موجباً لقِدمه، وإذا | شاركه في ب 10ظ الوجود فيما لم يزل فيجب أن يكون حكمه حكمه في حاجته إلى علّة ثانية، أو يجب[1] كون كلّ واحد منهما علة في قدم صاحبه لأن تعلُّق أحدهما بصاحبه كتعلّق صاحبه به، فإذا صحّ أن الوجود واجب له لا بالفاعل ولا لعلّة عُلم أنه إنما وجب له لما هو عليه في ذاته، فلا بدّ من أن تكون ذاته مخالفة لسائر ما لا يجب الوجود له ويحتاج إلى موجد يوجده، وإذا وجب كونه مخالفاً له وكان كونه قديماً من أخصّ أوصافه، لأنه لا صفة له يشار إليها إلا واستحقاقُه لها على حدّ استحقاقه لكونه قديماً، فيجب أن يكون لكونه قديماً يخالف سائر ما ليس بقديم، وإذا صح ذلك فيه عُلم أن كونه قديماً من صفات نفسه لأن ال ||

Fragment x

وإذا ثبت أنه لا صفة له أخصّ من كونه قديماً فيجب أن يكون قديماً لنفسه أو لما هو عليه في نفسه، ب 25و والمعدومُ فيما لم يزل لا يعترض ذلك، لأنه ليس له بكونه معدوماً حالة معقولة، لأن **شيخنا أبا هاشم رحمه الله** يقول: إنه لا حال للمعدوم بكونه معدوماً، فلا يصحّ إذاً أن يكون معدوماً لنفسه، لو ثبت أنه من أخصّ أوصافه، فكيف ولا معدوم يشار إليه إلا وهناك ما هو أخصّ به من الصفات، لأنه إن كان جوهراً فكونه جوهراً أخص من كونه معدوماً، لأنه يشاركه في العدم ما يخالفه في ذاته،

[1] أو يجب: ויגב، ب.

ولا[1] يصح ذلك في كونه جوهراً؟ ولم يقُل: إن كونه قديماً للنفس من حيث كان صفة لازمة له
ب 25ظ فقط، فسقط قول السائل: | إنكم على هذا اعتمدتم لأنّا عوّلنا على ما ذكرناه من أنه لا صفة له أخصّ من كونه قديماً أو مما أوجب كونه قديماً، وكلا[2] القولين يوجب ما نريده بقولنا أنه قديم لنفسه، وهو أن كلّ ما فارقه في هذه الصفة وجب كونه مخالفاً له، وما شاركه فيها وجب كونه مثلاً له. وأمّا ما ذكرتُه من أن وجود المحدَث إذا كان كوجود القديم لم يجز كونه قديماً للنفس فإنه يبطل بما بيّنّاه، لأن الوجود إذا استُحقّ في القديم على وجه يستحيل حصوله للمحدَث صار حكمه في أنه قد بان من المحدث في كيفية استحقاقه لهذه الصفة حكم السواد في أنه قد بان من سائر ما ليس بسواد. على أنّا نقول: إنه قديم لما هو عليه في ذاته، لأنه لا بدّ من أن تختصّ ذاته بحال يوجب ||

Fragment XI

ب 24و [فقد] علمنا أنه لا يصحّ عليه مجاورةُ هذا الجوهر لأن المجاور يجب أن يكون متحيّزاً، وفي ذلك إخراج له من أن يكون موجباً للجسم حكماً، لأنه ليس بأن يوجب الحكم له أولى من أن يوجب هذا الجسم الحكم له، فيؤدّي إلى كون كلّ واحد منهما علّة في صاحبه، وهذا محال. فإذا لم يمكن القول بأنه يوجب الحكم له من غير تعلّق له به، ولا يصحّ أن يتعلق به من حيث جاوره، لم يبقَ إلا أنه تعلّق به من حيث حلّه على ما نقوله.

فإن قال: إنّي أجوّز عليه أن يجاوره، وإن لم يكن جوهراً، قيل له: إنّ ما جاور الشيء يصحّ أن يكون مجاوراً لغيره، وهذا يوجب فيه أن يكون مجاوراً لمعنى، فإن كان ذلك المعنى يجاوره ولا يحلّه أدّى
ب 24ظ إلى إثبات ما لا نهاية له. فلا بدّ إذاً من القول بأنه يحلّه، وما أوجب ذلك فيه يوجب | كون العرض حالّاً في الجوهر. فإن قال: إني أقول: إن الكون يوجب الحكم للجسم بأن يحدث في وقتٍ مخصوصٍ، وإن لم يكن يحلّه ويجاوره، قيل له: ولِمَ صار بأن يوجب الحكم له أولى من أن يوجب الحكم لغيره وهو في حال حدوثه كسائر الأجسام في أنه يصحّ كونُه في ذلك المكان؟ وممّا يدلّ على ذلك أن الكون لو لم يحلّ في الجسم لم يضادّه ضدّه، لأنه لا يخلو من أن يضاده لاختصاصهما بمحلٍ واحدٍ، وهو الذي نقول، أو يضادّه من حيث وُجد لا في محلّ كوجوده، وهذا يؤدّي إلى استحالة كون الجوهر في مكان

[1] ولا: פלא، ب. [2] وكلا: וכלי، ب.

في حال[1] كون جوهر آخر في غيره، لأن الكونين الموجبين لكونهما في مكانين يتضادّان، فلو وجدا لا في محلّ لوجب استحالة وجودهما جميعاً في حالة واحدة، فإذا صح كون الجوهر في مكان في حال ||

Fragment XII

قيل له: إن السواد لا ينتفي إلا بضدّ، فإنما لم يخرج المحلّ عن كونه أسود إلا ببياض لهذه العلّة. ولسنا ب 31و
نقول: إنه يجب وجود البياض فيه، لأنه يجوز بقاء السواد ما دام المحلّ موجوداً، لكنّا نقول: إن السواد
لا يخرج من الوجود إلا ببياض، فالذي لأجله وجب وجود البياض هو[2] ما قلناه، لا لأن المحلّ لا
يجوز خلوّه من الألوان. فإن قيل: إذا لم يكن البياض علّة في انتفاء السواد لم يجز أن يكون مؤثّراً في
انتفائه، وإذا لم يؤثّر فيه فيجب، إن وجب وجوده، أن[3] يجب لما ذكرناه من استحالة خلوّ المحل من
اللون، لا لما قلتموه، قيل له: إن البياض، وإن لم يكن علّة في انتفاء السواد من حيث صحّ أن ينتفي
به وبالحمرة، والضدّان لا يوجبان معلولاً واحداً، ومن حيث لم يعُدْ موجوداً إذا انتفى البياض الذي
أوجب عدمه فإنه يحيل وجود السواد، فلما كان ذلك يحيل وجوده كان العدم | أولى به، فوجب[4] ب 31ظ = أ 1ظ
لأجل ذلك انتفاؤه ولم[5] يكن موجباً لانتفائه إيجابَ العلل. وذلك في بابه كعدم الحياة أنه يقتضي عدم
العلم، وإن لم يكن موجباً لذلك إيجاب العلل. وإذا صح ذلك لم يخرج البياض من أن يكون محتاجاً إليه
في انتفاء السواد وأنه لولاه لما انتفى، وإذا صح ذلك لم يجب من حيث لم يخْلُ[6] المحلّ من السواد بعد
وجوده فيه من اللون أن لا يخلو منه في الابتداء، لأنه إنما لم يخلُ بعد وجوده فيه من اللون[7] لأنه إنما لم
يحلّ بعد وجوده جنس منها فيه إلا وأنه[8] باقٍ، وكلّ ضدّ من أضداده باقٍ، فلا يخرج الواحد منها من
أن يكون موجوداً إلا عند وجود ضدّ يحيل وجوده. وليس كذلك حاله في الابتداء، لأنه لم يوجد
فيه ما يحتاج في انتفائه إلى ضدّ، فصح خلوّه من الألوان أجمع. والقول في الطعوم والأرائح والحرارة
والبرودة [مثله][9]، يبين ذلك أن الجسم لو كان قديماً لوجب تقدّمه [لكل] محدث لأن القديم هو الذي أ 2و
لا أوّل لوجوده [فـ]يجب [أن] يتقدّم ما لوجوده أول كما يجب تقدّم الموجود منذ سنة للموجود الذي

[1] حال: הו פיהא (مشطوب)، ب. [2] هو: הי، ب. [3] أن: ואן، ب. [4] فوجب: מגב، ب. [5] ولم: או לם، أ ب. [6] يخل: יחל، أ ب. [7] اللون: + אן לא יכלו מנה פי אלאבתדא، أ ب. [8] وأنه: לאנה، أ ب. [9] هنا انقطع المتن في نسخة ب وهو مستمرّ في نسخة أ.

وُجد في هذا الوقت من حيث كان ما وجد في هذا اليوم فأوّل وجوده في هذا اليوم، [ولو وُجد]
منذ سنة ليس هذا أول وجوده. فلو كان الجسم قديماً لوجب تقدّمه للحوادث، فإذا علمنا أنه لم يتقدمها
ب 32و علمنا أنه ليس بقديم، والموجود إذا لم يكن[1] قديماً | وجب كونه حادثاً.

اعلم أن العلم بأن ما لم يتقدّم في الوجود ⟨ما⟩ يجب[2] لوجوده أوّل فلوجوده أول علم ضروريّ، كما
أن العلم[3] بأن ما لم يتقدّم في الوجود ما وجد في هذا اليوم فيجب أن يكون موجوداً في هذا اليوم
علم ضروريّ، كما أن العلم بأن الشيء الموجود لا يجوز أن يكون قديماً محدثاً علم ضروري. يبيّن ذلك
أن العلم بأنه لم يتقدّم ما لوجوده أوّل يحصل معه العلم بأنه كان معدوماً قبل وجود ما لم يتقدّمه في
~ أ 2و الوجود، واعتقاد قِدمه يقتضي أنه قد اعتقد وجوده قبل | وجود ما لم يتقدّمه في الوجود، وهذا
يؤدّي إلى أن يُعتقد [في] الشيء الواحد أنه موجود معدوم في حال واحدة. فإذا علم باضطرار أنه لا
ب 32ظ يصحّ أن يكون الشيء موجوداً معدوماً، ولا يصحّ أن يعتقد كذلك، وكان علمنا بأنه | لم يتقدّم ما
لوجوده أ[ول] يتضمّن العلم بعدمه قبل وجود ما لم يتقدّمه في الوجود، فلم يصحّ مع ذلك أن يعتقد
قِدمه أو يجوز ذلك فيه، فلا بدّ من أن يحصل له العلم بحدوثه، كما أنّ من علم في الشيء أنه ليس
بقديم، فلا بدّ من أن يُعلم حدوثه إذا علمه موجوداً. فلا فصل بين أن يُعلم أن الجسم لم يتقدم محدَثاً
بعينه أو يعلم أنه لم يتقدم حوادث كثيرة في حالة واحدة، لأن الحوادث الكثيرة، إذا كان وقت
حدوثها وقتاً واحداً، فالجسم إذا لم يتقدّمها فهو غير متقدّم لكل واحد منها بعينه، فعلمُه بأنه محدث
ب 32ظ ‖ من حيث لم يتقدّمها كعلمه بأنه محدثٌ [إذ]ا لم يتقدم محدثاً بعينه، فلا فصل بين ذلك وبين | أن
يعلم كون [الجسم] غير متقدم لحوادث حدثت وقتاً بعد وقتٍ [تبعاً] لأنه لا بدّ من أن يعلم بأنه غير
متقدّمٍ [لأوّل] [حادث منـ]ها، ولا اعتبار بما بعده من الحوادث [لأن الدالّ] على حدوث الجسم هو
الحادث الذي لم يتقدّم [الجسمُ وجوده] دون الحوادث التي تقدّمها على[4] سواء [فعلمه بأ]نه لم يتقدم
في الوجود الحادث الأ[ول الذي هو] محدث كعلمه[5] لو علم أن الجسم [قد سبقه وق]ت واحد ا[لم]
يتقدّمه واعتقد[6] ...

---

[1] يكن: יכון، أ. [2] يجب: إضافة فوق السطر، ب؛ -، أ. [3] العلم: + إضافة لا تقرأ فوق السطر (ום / יס / ים؟)، ب. [4] على: אלי، أ. [5] كعلمه: פעלמה، أ. [6] هنا انقطع المتن في نسخة ب وهو مستمرّ في نسخة أ.

Fragment XIII

فإن قلتم: [لمّا صحّ العلم بقبح الظلم] الذي هو علم يتناول جملة الظلم من غير تخصيص [ضرر] بعينه، ⟨و⟩ كذلك هذا العلم يتناول[1] سائر الموجودات من غير تخصيص شيء بعينه، لزمكم القول بأن الجسم مت[ى] علم أنه لم يتقدّم محدَثاً بعينه لا يعلم باضطر[ار] حدوثه، ومت[ى] قلتم ذلك أمكن أن يقال: إن هذا العلم على جهة الجملة ليس باضطرار أيضاً لأن حاله في التفصيل في الجلاء والقوّة كحاله في الجملة،[2] فإن قلتم: إن كلا[3] العلمين ضروري، فهذا يُبطل قولكم: إن العلم بأن الجسم إذا لم | يتقدّم ب 66و الحوادث يجب كونه محدثاً يُحتاج فيه إلى دليل، وإنه في أنه دعوى يُحتاج فيه إلى برهان كالدعاوى الثلاث، لأن ما يُعلم باضطرار ولم يحتج إلى دليل لا يقال فيه: إنه دعوى، قيل له: إن العلم بأن ما لم يتقدّم ما لوجوده أوّل فلوجوده أوّل علمٌ يتناول كلّ موجود يختصّ بهذه الصفة، فهو علم يتناول جملة ما يختصّ بهذه الصفة، وهو كالعلم بقبح الظلم الذي يتناول قبح ما اختصّ[4] بصفة الظلم، فإذا علمنا بالدليل | أن الجسم لم يتقدّم في الوجود ما لوجوده أوّل فلا بدّ من أن نفعل[5] علماً بحدوثه لأجل ~ أ 3ظ حصول هذا العلم فينا، كما إذا علمنا أن ضرراً ما يختصّ بصفة الظلم بدليلٍ علمنا عند ذلك قبحه، فهذا العلم علم مكتسبٌ فعله المستدلّ على | حالّ الجسم لأجل تقدّم ذلك العلم، فإذا كان الحالّ فيه ما ب 66ظ ذكرناه لم يمتنع أن يجعل دعوى تصحّح[6] بالأدلّة من حيث كنّا نحتاج في فعل⟨العلم بحدوث⟩ الجسم بها إلى التأمل. وليس لأحد أن يقول: لو كان العلم بأن الجسم محدث إذا علم بأنه لم يتقدم محدثاً بعينه مكتسباً من[7] فِعلكم على ما زعمتموه لصحّ منكم أن لا تفعلوه، وإن كنتم عالمين بأن ما لم يتقدّم المحدث يجب كونه محدثاً. فإذا استحال ذلك عُلم أنه ليس بمكتسب، وذلك لأن العلم بأن ما لم يتقدم المحدث[8] يجب حدوثه متى كان حاصلاً كان وجهاً لأجله يُفعل هذا العلم، فلا بدّ من أن يدعوه الداعي إلى فعل هذا العلم إلا أن يدخل على نفسه شبهة في حالّ الجسم، فيخرج من أن يكون عالماً | [بعلمه] من ب 66ظ ‖ حاله بأنه لم يتقدم الحوادث، وهذا كما نقوله [في فعل] المنتبه من نومه إذا ذكر كيفية[9] استدلاله [في

---

[1] يتناول: תנאול (مع تصحيح فوق السطر)، أ. [2] الجملة: אלמלה (مع تصحيح فوق السطر)، أ. [3] كلا: כלי، أ. [4] اختص: + בהדה (مشطوب)، ب؛ (+ حاشية في الهامش، ب: בקבח בלאנה / ביאנה؟). [5] نفعل: יפעל، أ ب. [6] تصحح: יצחח، ب. [7] من: إضافة فوق السطر، أ. [8] يجب كونه محدثاً، فإذا استحال ذلك علم أنه ليس بمكتسب. وذلك لأن العلم بأن ما لم يتقدم المحدث: مكرر في أ ب. [9] كيفية: כפיה (مع تصحيح فوق السطر)، أ.

نومه] وذكر حاله، فلا بدّ من أن يفعل العلم بما [تقدم من استدلاله] من قبل إلا أن يدخل على نفسه شبهة [في وجو]ده المتقدّم، وليس يجب في كل ما يفعله [صدو]ره على كل وجه، بل متى بينّا أنه
يجب، | أ 13و

Fragment XIV

ب 67و جميعاً في حالة واحدة، والاعتماد عندنا وإن كان موجباً للضدّين فإنما اختصّ بأن أوجب الكون في أقرب الجهات إليه دون الكون في سائر الجهات لاستحالة وجود الكون في سائر الجهات فيه في الوقت الثاني، فقد حصل للكون في أقرب الجهات إليه اختصاص في صحّة وجوده دون سائر الأكوان، فلذلك ولّده دون ما عداه، وليس لأحد اللونين مع الجوهر اختصاصٌ ليس للآخر على وجه، فصحّ بهذه الجملة أن الجوهر لا يجوز أن يكون مولّداً للون.

وبعد، فإن الطريق إلى إثبات الشيء مولّداً لغيره صحّة وجوده على وجه مع عدم المسبّب إذا كان هناك منعٌ، واستحالة وجود المسبّب بعينه على وجه إلا وقد وجد السبب، وهذا المعنى لا يتأتى في الجوهر واللون، فيجب أن لا يكون مولّداً له. ولا يمكن أن يقال: إن الجوهر يوجد ولا يولّد السواد
ب 67ظ بأن يمنع من توليده وجودُ البياض، لأن حكم البياض حكمه | في أنه يجب أن يكون متولّداً عنه، فلا يصحّ مع ذلك أن يكون مانعاً من توليده. فقد ثبت أن[1] الجوهر لا يجوز أن يولّد اللون، وصحّ أن الجوهر لا يحتاج إلى اللون في كل الوجوه التي ذكرناها ولا[2] يتعلق به، فيجب أن يكون وجوده فيه باختيار فاعله، فلو شاء أن يوجد الجوهر خالياً من اللون لصحّ، كما لو أراد إيجاد الجوهر خالياً من أمثاله لصحّ. فإن قيل: إنّا نقول باستحالة خلوّه من اللون لبعده في العقول، كما نقول: إن اجتماع اللون فيه يستحيل لبعده في العقول، قيل له: إن استبعاد ذلك لا بدّ من أن يرجع إلى العلم أو الاعتقاد، فليس يخلو المستبعدُ له من أن يكون عالماً باستحالة ذلك باضطرار، فيجب أن نشاركه فيه، أو باستدلال، فيجب أن يذكر دليله فيه ولا يعتمد على الاستبعاد الذي لا تأثير له وإن استبعده، لأنه إن اعتقد أنه بعيد من غير أن يكون عالماً، فهذا مما لا يصحّ الاعتماد ||

[1] أن: + חכם (مشطوب)، ب. [2] ولا: + علامة التصحيح فوق السطر وفي الهامش بدون تصحيح، ب.

Fragment xv

لا يَعلم حدوثها مع ذلك. وليس لأحد أن يعترض ما قلناه بوصفه الحوادث بأنها حوادث ويقول: ب 12و
كيف يصحّ أن تنسبوه إلى أنه لم يعتقد حدوثها مع قوله: إنها كلّها محدثة؟ لأنه لا معتبر بالعبارات
في ذلك، لأنه لا يمتنع من المعبِّر أن يأتي بجملة من العبارات ينقض آخرها أوّلها وإن امتنع أن يعتقد
معناها. ولذلك قال **شيخنا أبو هاشم رحمه الله**: إن التناقض إنما يقع في العبارات دون الاعتقادات
والمذاهب، ولذلك يصحّ من الواصف أن يصف الجسم بأنه متحرّك ساكن في حال واحدة، وإن لم
يصحّ أن يعتقد فيه أنه بالصفتين جميعاً. فإذا صح ذلك لم يكن بقول **ابن الراوندي** أن هذه الحوادث
حوادثُ اعتبارٌ إذا علمنا أنه قد | اعتقد فيها أنه لا أوّل لها، لأنه مع اعتقاده[1] فيها ذلك لا يصحّ أن ب 12ظ
يكون معتقداً في جملتها أنها حوادث، وإن وصفها بذلك. فإذا كان الأمر على ما قلناه صحّ أنه إنما اعتقد
قِدم الجسم، وصحّ ذلك منه لأنه لم يعلم أنه لم يتقدّم ما هو محدث في الحقيقة، وثبت أن كلّ من علم
أن الجسم لم يتقدم[2] الحوادث فلا بدّ من أن يعلم حدوثه على الوجه الذي قدمناه.

وإنما نحتاج أن نكلم هذه الطائفة في أنه لا يجوز أن تكون الحوادث غير متناهية من قبل أوّلها وأنه لا
بدّ من أن يكون لجميعها ابتداء وأول. فإذا بينّا ذلك فلا بدّ لكلّ عالم به أن يعلم حدوث الجسم، ونحن
نبيّن ذلك في فصل نُفرده من بعد. فإن قال: أليس كما لم يتقدّم الجسمُ في وجوده العرضَ فكذلك
العرضُ لم يتقدم في وجوده الجسمَ، فكيف صح منكم الاستدلال بذلك على حدوث الجسم دون | ب 16و
حدوث العرض؟ ومتى قلتم: إنه يصحّ أن يُستدلّ بهذه الطريقة على حدوث كلّ واحد منهما أدّى
إلى أن يكون كل واحد منهما دليلاً على صاحبه، وهذا يؤدّي إلى أن يكون دليلاً على نفسه، قيل له:
ليس الأمر كما قررتَه، لأنّ عِلمنا بحدوث العرض يتقدّم أولاً، ثم نعلم من بعد أن الجسم لم يتقدّمه في
الوجود، فيصحّ أن يستدل بذلك على حدوثه، وعلمُنا بحدوث الجسم لا يتقدّم العلم بحدوث العرض
حتى يُستدلّ بكونه غير متقدّم للجسم الأوّل على حدوثه، فطريقة الاستدلال إنما يصحّ في الجسم دون
العرض، فسؤالك ساقط. ولو كان للمستدلّ طريق يعرف به حدوث الجسم قبل معرفة حدوث
العرض كان لا يمتنع أن يستدلّ بكونه غير متقدّم للجسم على حدوثه إذا تقدم | علمه بحدوث الجسم، ب 16ظ
كما لا يمتنع أن يستدل متى علم حدوث العرض أولاً على حدوث الجسم إذا علم كونه غير متقدّم،

[1]اعتقاده: אעתקאד، ب. [2]يتقدم: + מא הי מח (مشطوب)، ب.

فيكون كلّ واحد منهما دلالةً على حدوث صاحبه، وإن كان لا يصحّ من المستدل الواحد أن يستدل بكلّ واحد منهما على حدوث الآخر لأنه لا بدّ من تقدّم علمه بحدوث أحدهما من طريق آخر ليصحّ أن يستدل به على حدوث الآخر إذا علمه[1] غير متقدّم له في الوجود. ويصحّ من المستدلَّين أن يستدل أحدهما بحدوث الجسم على حدوث العرض ويستدل الآخر[2] بحدوث العرض على حدوث[3] الجسم، وليس هذا من كون الشيء موجباً لما هو موجب له بسبيل، لأن الأدلة تكشف عن حال المدلول، فلا يمتنع في الشيئين أن يكون كلّ واحد منهما يكشف للناظر عن حال صاحبه إذا كان حالهما ما وصفناه، وإن لم يصحّ أن يكون كل واحد منهما موجباً لصاحبه، | [أو] محتاجاً إليه على ما تقدّم القول فيه. ب 57و

فإن قال: إن كان كون الجسم غير متقدم للحوادث يقتضي أن يكون مثلَها في الحدوث، فكونه[4] غير متقدم للأعراض يقتضي أن يكون عرضاً مثلها، فإن لم يجب ذلك في كونه عرضاً لم يجب أيضاً في كونه محدَثاً، قيل له: إنا قد بينّا أن كونه غير متقدم في الوجود لها يقتضي أنه كان معدوماً قبل وجودها وأن أوّل وجوده أولُ وجودها. وإنما وجب ذلك لأن صفة الوجود يصحّ فيها التقدم والتأخر، فمتى علمنا أن الجسم لم يتقدم في الوجود العرض علمنا أن وقت وجودهما واحد، فيجب تساويهما في الحدوث، ووصْفنا لها بأنها أعراض ينبئ عن أنها أجناس مخصوصة تعرض في الوجود ولا يكون لها من اللبث ما للجواهر والقديم. والجسم إذا لم | يتقدّمها فلا يجب أن ينقلب جنسه فيصير من جنسها، كما إذا علمنا أن الجسم الأسود لم يتقدّم الجسم الأبيض وكذلك سواد أحدهما لم يتقّدم بياض الآخر لا يجب أن ينقلب السواد فيصير بياضاً، وإن وجب أن يكون حاله كحاله في الحدوث. ب 57ظ

فإن قال: أليس الجسم لا يخلو من الحوادث في كلّ وقت يشار إليه وإن لم يجب حدوثه في كل وقت؟ فهلا قلتم أنه، وإن لم يخلُ في الجملة من الحوادث، أن لا يجب كونه محدثاً؟ قيل له: لو تأملتَ ما بنينا عليه الكلام لم تسأل عن هذه المسألة، لأنا قلنا: إذا لم يتقدّم الجسم المحدَث فيجب كونه محدثاً، ولم نقل: إذا لم يخلُ من الحوادث فيجب حدوثه، فغير ممتنع أن لا يخلو من الحوادث في كلّ وقت ويتقدّمها إلى غيرها، فلا يدلّ كونه غير خالٍ منها على | حدوثه في ذلك الوقت. وإنما الذي يدلّ على حدوثه أن يُعلم من حاله أنه لم يتقدّم في الوجود المحدث، فيعلم أن له أولاً في الوجود، كما أن لذلك ب 58و

[1] علمه: עלם (مع تصحيح فوق السطر) ، ب. [2] الاخر: + על (مشطوب)، ب. [3] على حدوث: בחדות (مع تصحيح في الهامش)، ب. [4] فكونه: וכונה، ب.

المحدث أوّل في الوجود. فما عُلم من الحوادث ذلك من حاله كان دلالة على حدوث الجسم، وما علم من الحوادث أن الجسم قد تقدّمه ووُجد سابقاً له لم يدلّ على حدوثه.

فإن قيل: هذا يوجب عليكم أن في الحوادث ما يدلّ على حدوث الجسم وفيها ما لا يدلّ على حدوثه، وذلك بخلاف ما في الكتب من أن جملة الحوادث تدلّ[1] على حدوث الجسم، قيل له: لو صح أن نعلم المحدث الذي لم يتقدّمه الجسم في الوجود لوجب تخصيصه بالوصف بأنه دلالة على حدوث الجسم دون ما عداه، وما عُلم من الحوادث أن الجسم قد تقدّمها | إلى غيرها وجب أن يُخصّ بأنه لا يدلّ ب 58ظ على حدوث الجسم، وما اشتبه الحال فيه وجب أن يقسم[2] هذه القسمة على الجملة فيقال: ما لم يتقدمه الجسم في الوجود فيجب أن يكون دالاً على حدوث الجسم دون ما تقدّمه الجسم. وإنما أجمل **شيوخنا رحمهم الله**[3] الحوادث وقالوا: إنها تدلّ على حدوث الجسم، لما لم يمكن الفصل بين ما لم يتقدمه الجسم وبين ما تقدمه الجسم، ولو صح ذلك ما أجملوا القول، بل كانوا يخصّون القبيل الذي قد عُلم من حاله أن الجسم لم يتقدمه في الوجود بأنه دلالة على حدوث | الجسم كما خصّوا الأكوان دون سائر الأعراض أ 9و في كونها دلالة على حدوث الجسم لما عرفوا أنها المختصّة بالدلالة على حدوثه دون ما عداها.

واعلم أن الغرض إثباتُ حدوث الجسم ليتوصّل بحدوثه إلى معرفة[4] محدِثه، | فلا فصل بين أن ب 59و نعلم حدوثه في وقتٍ بعينه أو نعلم أنه محدث على الجملة في وقتٍ ما من غير تعيين وقت، لأن على كلا[5] الوجهين يصحّ الوصول إلى معرفة محدِثه. فإذا ثبت ذلك لم يكن بالمستدلّ حاجة إلى العلم بعين[6] الوقت الذي حدث الجسم فيه، بل متى صحّ أن يعلم حدوثه على الجملة وصل به إلى المقصد، فلذلك لم نحتج إلى تكلّف الكلام في تعيين الوقت الذي حدث الجسم، ولا وجب في الحكمة نصبُ الأدلّة على ذلك، فمتى عرفنا أن الأكوان الحادثة في كلّ جسم محدثة، وعلمنا أنه لا بدّ من أن يكون لها أول في الحدوث لم يتقدمه الجسم، عُلم بذلك حدوثه. ولذلك قد[7] يتأخر بعض الأجسام في الحدوث عن بعض ويتقدم بعضها على بعض، وإن كانت أجمع | متساوية في أنها غير متقدّمة للأعراض المحدثة. ب 59ظ

فإن قال: أليس الجسم يوصف بأنه باقٍ وإن لم يتأخّر عما لا يبقى، وكونه غير متأخر عنه لا يمنع من بقائه؟ فقولوا: إنه قديم، وإن لا يتقدم الحوادث، فلا يمنع كونه غير متقدّم للحوادث فيه قِدمه، قيل له: المعتبر في هذا الباب بالمعاني دون العبارات، وقد علمنا أن القديم تعالى لا أوّل لوجوده والمحدث

---

[1]تدل: ידל، ب. [2]يقسم: יקסם، أ ب. [3]رحمهم الله: -، أ. [4]معرفة: אתבאת (مع تصحيح فوق السطر)، ب؛ מערפת אתבאת، أ. [5]كلا: כלי، أ ب. [6]بعين: בגיר، أ ب. [7]قد: + יכתאר (مشطوب)، أ.

~أ 9ظ لوجوده أولٌ، فلا فصل بين أن نعلم أن الشيء محدث | ولوجوده أوّل وبين أن نعلم أنه لم يتقدّم في
الوجود ما هذه حاله في حصول العلم لنا بحدوثه في الحالين، ولا يصحّ مع حصول هذا العلم أن نعتقده
ب 60و قديماً، كما لا يصحّ مع كونه بهذه ا|لصفة أن يكون قديماً، فصار كونه غير متقدم للحوادث ينافي قدمه،
والعلم بأنه لم يتقدم الحوادث ينافي العلم بقدمه، فلذلك لم يصحّ أن يكون[1] الجسم قديماً مع كونه غير
متقدّم للحوادث في الوجود، ولا يصح مع علمنا بذلك من حاله أن نعتقده قديماً. وليس كذلك ما
سألتَ عنه، لأن الباقي يوصف بذلك لدوام وجوده متى دام وجود الشيء ولم يتجدّد له الحدوث،
فوصفناه[2] بأنه باقٍ، ولا يمتنع كون الجسم بهذه الصفة وإن كان لا يتأخر في الوجود عن وجود
أعراض تحدث فيه غير باقية، فيوصف بأنه باقٍ لدوام وجوده وإن[3] لم يتأخر عما لا يبقى لمقارنة ما لا
ب 60ظ يبقى له في الوجود بكلّ حال. فقد بان أن | الوصف له بأنه باقٍ وأنه لا يتأخر عما لا يبقى لا يستحيل،
ولا يتنافى العلم بكونه عليهما[4] وإن استحال وصفه بأنه قديم وأنه لم يتقدّم في الوجود الحوادث.

فإن قيل: هلا قلتم: إن حقيقة الباقي أنه متأخّر في الوجود لا إلى غاية؟ فيستحيل كون الجسم باقياً
مع كونه غير متأخر عما لا يبقى، لأن كونه غير متأخر عما لا يبقى[5] يقتضي فيه أن يتأخّر إلى غاية،
~أ 10و فيستحيل مع ذلك الوصف له بأنه باقٍ، ويكون في ذلك بمنـزلة ما ذكرتموه من أنه | يستحيل كونه
قديماً مع أنه لم يتقدم الحوادث، لأن كونه قديماً يقتضي وجوده لا إلى أوّل وغاية، وكونه غير متقدّم
ب 17و للحوادث يمنع من | ذلك فيه، قيل له: إنك في الأوّل سمتَنا أن نسوّي بين الأمرين، فنجوّز كون الجسم
قديماً وإن لم يتقدم الحوادث، كما جوّزنا كونه باقياً وإن لم يتأخر عما لا يبقى، فلما أظهرنا الفرق بين
الأمرين على الموضوع الصحيح عندنا أخذتَ تنازع في حدّ الباقي ليتمّ لك ما قصدتَ إليه. وهذا عدول
عن الطريقة المستقيمة في السؤال، لأنه ليس للسائل إذا لم يتمّ مقصده في السؤال أن ينازع في نفس
السؤال. وما ذكرتَه من حقيقة الباقي لا يصحّ عندنا، بل الصحيح ما ذكرناه. ولو صحّ ما أوردتَه في حدّ
ب 17ظ الباقي لكان الذي يلزمنا لأجله الامتناع من وصف الجسم بأنه باقٍ وأنه لم يتأخر عما [لوجوده أوّل] |
وإن كان ما نعلمه[6] من حال الجسم وأن وجوده متوالٍ غير مجدّد وإن قارنه ما لا يبقى في كلّ حال
لا يختلف، وليس في إجراء الوصف عليه بأنه باقٍ وفي الامتناع من ذلك إفسادٌ لما علمناه من حاله
من أنه يستحيل كونه قديماً وأنه لم يتقدم الحوادث. فإذا[7] وجب صحّة ذلك على[8] كلّ حال فإجابتنا

[1]يكون: כון، أ. [2]فوصفناه: וצפנאה، ا ب. [3]وإن: ואנה، أ ب. [4]عليهما: + לא (مشطوب)، ب. [5]يبقى: + יסתחיל (مشطوب)، ب. [6]نعلمه: יעלמה، أ ب. [7]فإذا: -، أ، ولعله إضافة في الهامش. [8]على: פי (مع تصحيح فوق السطر)، ب.

السائل[1] في حدّ الباقي إلى ما سأل عنه كامتناعنا منه في أنه لا يؤثّر فيما نقصده من إثبات حدوث الجسم[2] من حيث لم يتقدم الحوادث، فلا فرج للخصم إذاً في هذا السؤال.

فإن قال: | إنما يستحيل كون الجسم قديماً مع كونه غير متقدّم للحوادث إذا كانت الحوادث[3] ~ أ 10ظ
يكون تقدُّمها لها أوّل وابتداءٌ، فأما | إذا كانت قد حدثت حالاً قبل حال[4] إلى ما لا أوّل له لم يمنع ب 13و
كونه قديماً وإن لم يتقدمها، كما لا يمنع كونه باقياً وإن لم يتأخّر في الوجود عما لا يبقى، قيل له: إنا إذا بينّا أن الحوادث يستحيل أن يكون لا أول لوجودها فقد سقط كلامُك، ونحن نبيّن ذلك من بعد. وإذا ثبت أن الحوادث لا بدّ لها من أول استحال[5] مع[6] كون الجسم غير متقدم لها في الوجود أن يكون قديماً وإن صحّ كونه باقياً مع كونه غير[7] متأخر عما لا يبقى على ما قدمنا ذكره. وبعد، فإن ما ذكرتَه ينقض موضوع السؤال، لأنك إذا قلت: إنما يصحّ كون الجسم قديماً إذا كانت الحوادث لا
أوّل لها، فكأنك | قلت: يصح كونه قديماً إذا لم يتقدم ما هو قديم، وذلك يُفسد سؤال الباقي ويُبطل ب 13ظ
نظامه.

فإن قيل: إذا صحّ أن يحدث في الجسم حالاً بعد حال ما لا يبقى، ولا يستحيل ذلك فيه ولا يكون مانعاً من بقائه، فجوّزوا أن يكون قد حدث فيه الحوادث شيئاً قبل شيءٍ إلى ما لا أول له، ولا يمنع ذلك من قدمه، قيل له: هذا كلام في أن الحركات الماضية يجب أن تكون كالمستقبلة في أنه لا أول لها، كما لا آخر للمستقبل منها، وليس له تعلّق بما تقدّم ذكره من سؤال الباقي، وسترى الجواب عنه مشروحاً من بعد إن شاء الله.

فصل في أن الحوادث الماضية لا بدّ من أن يكون لها أول ونهاية

اعلم أن الشيء الواحد لا يصحّ وصفُه بأن له نهاية لأن المستفاد بهذه اللفظة | [أن الموصوف] في أ 11و ب 13ظ ||
الأمر الذي وصف بأنه [متناهٍ فيه] [ذلك] الشيء يجب أن يكون غيره، وكذلك لا يصحّ وصف الشيء ⟨الواحد⟩ [بأنه] لا نهاية له لأن المستفاد بذلك أنه لا آخر له، فما قيل فيه أنه غير متناهٍ فيه، وإنما تستعمل هذه اللفظة في القديم عزّ وجلّ بمعنى أنه لا أوّل لوجوده على وجه المجاز دون الحقيقة. ولا يصح أن يقال في الأشياء: إن لها نهاية، إلّا ويُقصد بذلك أن لها آخراً في أمر من الأمور، إما في

---

[1] السائل: + באנה (مشطوب)، ب. [2] الجسم: ללגסם، أ ب؛ + לם (مشطوب)، ب. [3] الحوادث: + אן، أ ب.
[4] حال: אלחאל، ب (مع تصحيح). [5] استحال: واستحال (مع إضافة في الهامش: ואן)، ب؛ ואן אסתחאלה، أ. [6] مع: إضافة فوق السطر، ب. [7] غير: אמר ، أ.

الحدث أو العدد أو الوجود أو المساحة إن صح ذلك عليه، فكذلك يصحّ أن يقال في الجسم أنه متناهٍ في حدوثه وعدده ومساحته وتجزُّئه، فتصح كلّ هذه الأوصاف فيه. والقول في نفي النهاية كالقول في إثباتها لأنه لا يقال: إنه لا نهاية لها، إلّا في وجه من الوجوه، إما في الحدوث أو العدد أو المساحة أو التجزؤ إلى ما شاكل ذلك، ولا بدّ من أن يكون لنهاية الشيء تعلّق به، وإلا لم يكن بأن يكون[1] نهاية له أولى من أن يكون نهاية لغيره، كذلك[2] لا يقال في طرف أحد الجسمين وآخره: إنه نهاية الجسم الآخر المنفصل منه. ويقال فيه: إنه نهاية له لاتصاله به.

وأما وصف الشيء بأن له أولاً وآخراً فيستحيل لأن أوّل الشيء يجب أن يكون[3] غيره، وكذلك آخره، والمستفاد بذلك في الأشياء أن لها أولاً في الحدوث وآخراً فيه وإن كان يستحيل ذلك في الجسم
أ11ظ الموجود في الأول | [لأن آخره يكون غيره، ويصحّ ذلك في] غير الجسم [الأول لأن حال الأجسام] مما [يبقى فيوصف] بأنه أوله، ليس كذلك حالُ الحوادث لأن ما [حدث] أولاً هو الموصوف بأنه أوّل ولا يصح وصفه بأنه آخرٌ، وكذلك ما حدث آخراً. وكذلك لا يقال في القديم [تعـ]ـالى: إنّ له أولاً وآخراً لما استحال الحدوث عليه، واستحال أيضاً أن يوصف بأنه لا أوّل له ولا آخر إلا على الذي يستعمل ذلك في الأشياء الحادثة، وإن جاز استعمال ذلك فيه ويقاربه أنه لا أوّل لوجوده ولا آخرٌ، ويقال فيه عزّ وجلّ: إنه الأول، ويراد به أنه موجود قبل كلّ شيء، وأنه الآخر، ويراد به أنه يوجد بعد فناء كلّ شيء. فصار قولنا في الأشياء أن لها أولاً وآخراً، حقيقةً في الحوادث ومجاز في الجسم الموجود، وقولنا أن له نهاية حقيقة في الجسم الموجود المتّصل بعضه ببعض ومجاز في الحوادث التي لا اتصال لبعضها ببعض، وإنما يراد بوصفها أن لها نهاية أن لها آخراً في الحدوث وابتداءً، ويحصل أولها وآخرها في أنه نهاية لها بمنزلة أطراف الجسم المتصل.

وكذلك نقول أن الزيادة والنقصان تصحّ فيما له آخرٌ ونهاية ولا تصحّ فيما لا نهاية له، لأن الزيادة تلحق آخر الشيء فتغيّر حال المزيد عليه، وكذلك النقصان، وهذا المعنى لا يتأتى[4] فيما لا آخر له. فحصل من هذه الجملة أن الحوادث إذا ثبت أن لها أولاً فوصفها بأنه لا نهاية لها وأنه لا أول لها لا
أ12و يصح، بل يجب أن يقال فيها أنها متناهية من جهة أولها وأن لها أولاً وابتداءً. وإذا ثبت | [أن الحوادث متناهية من جهة أوّلها وأن لها ابتداء فأحوا]لها في الحدوث كأحوال [الأعراض في الجسم]، فإذاً يقال فيها[5] أنه لا آخر لها في الحدوث ولا نهاية ولا اجتماع. وإذا ثبت أن كل واحد منها محدثة فيجب

[1] يكون: יכן، أ. [2] كذلك: פדלך، أ. [3] يكون: יכן، أ. [4] يتأتى: יתאתא، أ. [5] فيها: פיה، أ.

حدوث جميعها، ولا يصح أن تكون كلها محدثة وهي مع ذلك لا أول لها، لأن وصفها بالحدوث ينفي القول بأنه لا أول لها، كما[1] أن كون كل واحد منها محدثاً يمنع من أن يكون لا أول لها، والذي لأجله امتنع في الواحد ذلك هو حدثه، لا كونه واحداً. يبيّن ذلك أن القديم تعالى واحد، وهو مع ذلك لا أول له في الوجود لما لم يكن محدثاً، فصح أن العلة في استحالة ذلك في الواحد حدوثه، فإذا ثبت الحدوث فيها أجمع فيجب أن يستحيل القول بأنه لا أول لها.

فإن قيل: أليس كل واحد من الأمّة يَجوز الخطأ عليه وإن لم يجز ذلك على الكلّ في الفعل الواحد، وكل واحد منهم تجوّزون عليه الموت في وقت بعينه وإن لم تجوّزوا ذلك على الكلّ في وقتٍ واحدٍ، فهلا جوّزتم لنا الفصل بين كلّ واحد من الحوادث وبين جملتها؟ قيل له: إن التجويز الذي سألتَ عنه تُريد به الشكّ، ولا يجب إذا شككنا في حال كل واحد فيما يتفرد به أن نشكّ فيما يجتمع فيه مع غيره لأن الدلالة قد دلّت على أن جماعتهم لا يجتمعون على الخطأ، فزال عنّا الشكّ فيما اجتمعوا فيه وحصل العلّة بأنهم لا يخطأون فيه وكل واحد منهم فيما يتفرد | [يجوز أن يخطأ منه، فصحّ إثبات أ 12ظ الصفة لكل واحد بأن يجوز] فيه الخطأ [على الانفراد]. كذلك [يصحّ] في الحوادث [بأن] يكون كلّ واحد منها محدثاً إثبات لهذه الصفة في كل واحد منها، ويستحيل إثبات الصفة [لإ]يجاد أشياء ونفيها عن الكل لأن ذلك يتناقض إلّا متى [قيل]: إنه لا يصح أن نقول: إن كلّ واحد من الزنج أسود وجمعهم ليس بأسود، وإن صح أن نقول في كلّ واحد منهم أنه يجوز أن يسهو وإن لم يصحّ على جميعهم السهو عن الشيء الواحد في الوقت الواحد. وقد بيّن **شيخنا أبو هاشم** أن التجويز بمعنى الشكّ وبمعنى القدرة يفارق الإثبات بأن قال: إنا نجوّز من القادر أن يفعل الحركة في الثاني أو السكون ونُحيل أن يفعلهما، ولو قلنا: إن الحركة توجد في الثاني والسكون يوجد في الثاني لما صح أن يمنع من وجودهما جميعاً ولكان المنع من وجودهما معاً ينقض وجود كلّ واحد منهما، وهذا بيّن واضح.

فإن قال: أفلستم تصفون القديم تعالى بالقدرة على ما لا نهاية له في الحال الواحدة وتجوّزون[2] أن يفعل من ذلك كلّ قدْر متناهٍ،[3] وإن أحلتم أن يوجد ما لا يتناهى؟ ففصلتم بين الكلّ والبعض فيه، فجوّزوا لنا الفصل بين جملة الحوادث وأبعاضها، والقول في جملتها بأنها لا أوّل لها إن استحال في آحادها، قيل له: إن وجود ما لا نهاية له يستحيل كاستحالة وجود الضدّين، وكما أنا نصف القادر بالقدرة على الضدّين ونعني به أنه [يقدر أن] يوجدهما على الوجه الذي يصح وجودهما،[4] | فإذا صحّ أ 13و

---

[1] كما: مكرر في أ. [2] وتجوزون: ותגוזוו، أ. [3] متناهٍ: מתנאהי، أ. [4] هنا انقطع المتن في نسخة ب وهو مستمرّ في نسخة أ.

ذلك فلا [حدّدنا قدراً] أن يفعله إلا ونجوّز أن يفعل آحاده وأن يفعله أجمع، فقد سوينا بين حكم الكل وحكم البعض فيما يصح أن يفعله وما يستحيل دخوله تحت الحدوث فلا بعض له ولا كل، فلا يصحّ أن يقال لنا: قد فصلتم بين أبعاضه وكله. والحوادث قد بينّا أنها قد حدثت وأن الحدوث قد شملها أجمع كما اختصّ كل واحد منها به،[1] فالتفرقة بين آحادها وجميعها في إثبات هذه الصفة لها لا يصح.

على أن المقدور في هذا الباب مخالف للواقع. ألا ترى أنه يصح أن نقول: إن القادر يقدر أن يدخل كل واحدة من الدارين قبل الأخرى، ولا يصح أن نقول: إنه قد دخل كل واحدة منها من قبل الأخرى، لأن ذلك يتناقض في الواقع ولا يتناقض في المقدور؟ فكذلك لا يمتنع أن نقول في القادر: إنه يصح أن يفعل في المقدور كلّ بعض يشار إليه وإن لم يصحّ أن يفعل ما لا نهاية له في الحالة الواحدة. وفارق ذلك وصف كلّ واحد من ا[لخلق] بأنه محدث والامتناع من وصف جميعه بذلك، بل وصف كل بعض منه به يقتضي وصف الكل به على ما تقدّم ذكرنا له. ولهذا قال **شيخنا أبو علي** [في وجوب] كل أصلح: إنكم إذا أوجبتم فعل الأصلح ا[زمكم] | [أن تقولوا بأن كل ما يفعله أ13ظ
تعالى من خير يجب أن يقدر على الزيادة] منه والقول بأنه يقدر على أصلح [منه] وليس بواجب، وفي ذلك [استحالة] القول بوجوب الأصلح أو القول بأن ما زاد على ما فعله واجب وإن لم يفعله، وهذا يوجب ذمّه ونقصه، وبيّن أن ذلك لا يلزمه في التجويز كما ألزمهم[2] في الإيجاب. ولذلك قالا أنه يجوز وصف القديم بالقدرة على تقديم خلق الدنيا قبل أن خلقت في كل وقت يذكر وإن امتنعا[3] من صحّة فعله لها فيما لم يزل لأن ذلك تجويز وشكّ، فنفصل[4] بين ما شككنا فيه أو جوّزنا وجوده من القادر عليه وبين ما علمنا استحالته وعلمنا استحالة وجوده من جهة القادر عليه. ولذلك قالا في جواز القول بأنه كان يصحّ أن يفعل قبل ما فعل فعلاً آخر وقبله فعلاً آخر وقبله فعلاً آخر وإن منعوا من إيجاد فعل ما لم يزل أو في وقت لا يكون بينه وبين القديم ما لو كان هناك أوقات كان لا نهاية لها لما في ذلك من إخراج الفعل من كونه فعلاً وإخراج فاعله من كونه قديماً. وبيّنوا الفصل بين ذلك وبين الإثبات وقالوا: لو قال قائل: إنه قد فعل جلّ وعزّ قبل كلّ فعل فعلاً لاقتضى ظاهر ذلك أنه قد أوجد الفعل فيما لم يزل، وإن ذلك إذا استحال يجب الامتناع من استعمال ذلك. وعلى هذا الوجه قال **شيخنا أبو هاشم**: إن القدرة لو وجب أن لا تخلو من ا[لفعل] أو الترك لأدّى ذلك إلى أن يوجد

---

[1] به: إضافة فوق السطر، أ. [2] ألزمهم: אלזמנם (مع تصحيح فوق السطر)، أ. [3] امتنعا: אמתנענא، أ.
[4] فنفصل: פתפצל، أ.

من الاعتقادات [المختلفة] بقدر قدر القلب والإرادات ما لا نهاية [له] ومتى لم يوجد منه إلّا قدر معلوم يصح الزيادة ...

Fragment XVI

ب 64و قاطعة له، وهذا يوجب كون المحلّ في الابتداء قاطعاً لأماكن، وهذا محال، فوجب لذلك القولُ بأنها لا تبقى. وهذا لا يستمرّ لأن المعنى إذا أوجب حكماً في الابتداء فهو في حال بقائه لا يوجب إلا ما أوجبه في الأول، والحركةُ قد أوجبت كون المحلّ في المكان الثاني، فمتى ثبتت فيجب أن توجب كونه في ذلك المكان. فأما إيجابها لكونه في مكانٍ ثانٍ فذلك يوجب قلب جنسها، لأن كونه في المكان الثاني يضادّ كونه في المكان الأوّل، فالقائل بذلك في حكم من قال في السواد: إنه لو بقي لصار المحلّ به أبيض، في الفساد، فيجب إذاً القول بأن الحركة إذا[1] بقيت لم يخرج المحل من أن يكون كائناً بحيث كان فيه. وهذا يبين فساد استدلاله على أنها لا تبقى، وإذا لم يسلّم ذلك له لم يسلّم القول بأنها مخالفة | ب 64ظ للسكون. وأما ما ذكره[2] في التولّد، فالحركة[3] والسكون سواء عندنا في أنهما يولّدان التأليف إذا كانا حادثين، وفي أنهما يولّدان الألم أيضاً وفي أنهما لا يولّدان ما عداهما، فما قاله ليس بمسلّم. وإذا ثبت أن الحركة من جنس السكون إذا صار المحل بهما في مكانٍ واحدٍ صح القول بأن الحركة إذا بقيت إلى الثاني صارت سكوناً، وأن الكون إذا بقي صار سكوناً وأنه مما لو وقع على وجهٍ لكان حركة، وإذا لم يصحّ أن يراعى في تضادّ الأكوان ذلك فيجب أن يراعى في تضادّهما ما قلناه من أن كلّ ما أوجب من الأكوان كون المحل أو المحلين في محاذاة واحدة فيجب كونه من جنسٍ واحدٍ، لأن ما ينفي بعضها ينفي سائرها مع صحّة وجودها في حال واحدة، وكلّ أكوان صار بها المحلّ أو المحلّان في ||

[1] إذا: إضافة فوق السطر، ب. [2] ذكره: דכרתה، ب. [3] فالحركة: ואלחרכה، ب.

Fragment XVII

ب 65و جوهر متحرّكاً بالفاعل، فثبت أن ما له يصعب تفريقه وجودُ معنى فيه، فلا يخلو من أن يكون مختصّاً بمحلّه أو يحلّ محلّين. وقد علمنا أن ما يختصّ بالمحلّ لا يصحّ ذلك فيه، لأنا إذا رُمنا فكّ أحد نصفي الجسم من الآخر فليس يخلو ما له صعب ذلك من أن يكون ما فيهما من الكون أو الذي في النصف الذي ننقله أو الذي في النصف الآخر، وقد علمنا أن جميع ما فيه من الكون قد نُبطله بنقله فيسهل ذلك علينا. فلا يصحّ أن يقال: إنه يوجب صعوبة تفريق أحد النصفين من الآخر، ولا[1] يمكن أن يقال: إن ما في هذا النصف الذي نروم نقله يوجب صعوبة نقله، لأن ما في الكلّ من الأكوان إذا لم يوجب صعوبة نقل جميعه وإبطاله بضدّه فما في النصف بأن لا يوجب ذلك أجدر. ولا يمكن أن يقال: إن
ب 65ظ ما في النصف الثاني يمنع من نقل هذا النصف عنه، لأن ما في أحد المحلّين لا يصحّ | أن يمنعنا من أن نفعل في المحل الآ[خر] ما ينافي ما فيه. ولما ذكرناه من إبطال ما في النصفين بضدّه إذا لم يصعب فبأن لا يصعب إبطال ما في أحد النصفين لأجل ما في النصف الآخر أجدر وأولى. فثبت بذلك أنه لا يصحّ أن يكون الذي له يصعب[2] علينا تفريقه هو الأكوان والرطوبات وسائر ما يختصّ المحل، فيجب أن يكون معنى يحلّ في المحلين يحتاج في إبطاله إلى زيادة قُدر، فلذلك يصعب علينا تفريقه.

فإن قيل: أليس اعتماد أحد الجسمين على الآخر يوجب صعوبة نقل المعتمد عليه علينا لما في المعتمد عليه من الاعتماد؟ فهلّا صحّ أن يصعب علينا فكّ أحد نصفي الجسم من الآخر لما في أحدهما من الأكوان؟ قيل له: إن الجسم المعتمِد على غيره لا بدّ من أن يولّد فيه اعتمادات وأكوان، فيحصل
ب 40و في المعتمَد عليه مثل ما في المعتمد، فيصعب علينا نقله لما فيه، لا لما في المع[تمد] | مجاورة غيره له. وإنما قلنا: إن الافتراق ليس بمعنى زائد على الكونين على سبيل البعد لأنه لا حال للمحلين يعقل عند افتراقهما إلا كون كل واحد منهما في المكان الذي هو فيه، فإذا كان لو انفرد لم يكن فيه إلا الكون فكذلك إذا وجد غيره بالبعد منه. ولأن الافتراق لو كان غير الكون لوجب كونه ضدّاً للتأليف في الحقيقة، ولو ضادّه لوجب أن يصحّ وجوده في المحلّ مع التجاور كالتأليف، أو يصح وجود التأليف فيه مع التباعد كالافتراق، وهذا واضح الفساد، فيجب أن لا يكون ضدّاً له، وإذا لم يكن ضداً له يجب أن لا يكون غير التأليف. ولو كان مما يضادّ التأليف لوجب أن يحلّ في كلا[3] المحلّين حتى يصحّ

[1] ولا: פלא، ب. [2] يصعب: תצעב، ب. [3] كلا: כלי، ب.

كونه ضدّاً له. ولو حلّ في كلا[1] المحلّين لكان من جنس التأليف، لأن الذي يَبين به التأليف من غيره هو حلولُه في محلّين. على أن الافتراق لو كان | معنى لضادّ التأليف. وقد ثبت أن التأليف كلّه جنس ب 40ظ واحد من حيث عُلم أنه لا يصحّ أن يختلف باختلاف أشكال محلّه من تدوير وتربيع، لأنه لو اختلف بذلك لوجب أن لا يصحّ إخراج بعض هذه الأشكال من بعض بضمّ غيرها إليها أو تفريق بعضها عنها، ولا يصحّ أن يُخرج من جملةٍ مخالفةٍ لجملة أخرى في الجنس شيء من تلك الجنس، كما لا يصحّ أن يخرج من جملة الحموضة سواد. فإذا صح ذلك عُلم أن الأجزاء المتماثلة متى حلّت في محلٍ واحدٍ فمن حقّ الضدّ إذا طرأ عليه أن ينفي الكل، فكان يجب إذا ألّفنا ثلاثة أجزاء خطّاً واحداً وحصل في الجزء الأوسط تأليفان أن يبطلا جميعاً متى فرّقنا بين أحد الطرفين وبينه، لأنّا إذا فرّقنا بينه وبينه فقد حدث في الأوسط مفارقة، فكان يجب انتفاء كلا التأليفين به، وذلك يوجب كونه مفارقاً للطرف الا|آخر. وقد علمنا فساد ذلك، فيجب أن لا يكون الافتراق ضدّاً للتأليف. ب 41و

فإن قيل: أليس الافتراق عندكم يضادّ ما يحتاج التأليف في وجوده إليه؟ وضدّ ما يحتاج الشيء إليه متى وجد يجب أن ينفي كلّ ما في المحلّ من ذلك الشيء، ويجري ذلك مجرى ضدّ الشيء في الحقيقة. وكذلك لو وجد في المحلّ الواحد أجزاء كثيرة من العلوم المتماثلة، ثم وجد فيه الموت، يجب أن ينفيها[2] أجمع، كما لو وجد الجهل المضادّ لها لوجب انتفاء الكل به. فيجب أن تقولوا في الافتراق مثله، وذلك يوجب[3] عليكم ما ألزمتموه من قال: إنه ضدّ للتأليف في الحقيقة، قيل له: التأليف الذي بين الأوسط وبين أحد الطرفين يحتاج إلى مجاورة بينهما، والتأليف الذي بينه وبين الطرف الآخر يحتاج إلى مجاورة بينهما، وإحدى المجاورتين قد تبطل[4] مع بقاء الأخرى، فمتى فرّقنا بين | أحد الطرفين وبينه ب 41ظ زال ما بينهما من المجاورة، فبطل التأليف الذي كان حالّاً فيهما لبطلان ما احتاج إليه، والتأليف الذي بينه وبين الطرف الآخر باقٍ لبقاء المجاورة بينهما. فمن حيث اختصّ ضدّ ما يحتاج التأليف إليه بأحد الطرفين دون الآخر بطل أحد التأليفين دون الآخر. ومن قال: إن [الا]افتراق ضدّ التأليف، يلزمه أن يكون الافترا[ق] قد وجد في الأوسط إذا فارقه أحد الطرفين، وذلك يوجب مفارقة الطرف الآخر له على ما قدمناه. وإنما[5] فارق التأليف في هذا الباب لما ذكرته في الحياة والعلم من حيث صحّ اجتماع التأليفين في محلٍ واحدٍ، وصحّ حاجة أحدهما إلى غير ما يحتاج الآخر إليه دون

---

[1] كلا: כלי، ب. [2] ينفيها: ינפינמא، ب. [3] يوجب: مكرر في ب. [4] تبطل: יבטל، ب. [5] وإنما: ואן (مع تصحيح فوق السطر)، ب.

صاحبه، وما يحتاج إليه أحد العلمين هو الذي يحتاج إليه العلم الآخر، فمتى بطل بطل جميع العلوم التي[1] في ذلك المحلّ ببطلانه. ولو صح بطلان إحدى الا ||

Fragment XVIII

ب 23و نفسه إلى ما يعلمه، والذي أوجب ذلك فيه كون الاعتقاد علماً لا جنسه، وصح وجود ما هو من جنسه
~ أ 23و من غير أن يوجب سكون النفس، فلذلك لا يمتنع أن يوجد | من جنس التأليف ما لا يوجب صعوبة تفكيك محلّه إذا لم يقع على الوجه الذي لوقوعه عليه يوجب ذلك. فإن قيل: إنما صحّ في العلم ما ذكرتموه لما ثبت أنه قد يوجد من جنسه ما ليس بعلم، فعلمنا أنه كان علماً لوقوعه على وجه، فبيّنوا أنه قد يوجد من جنس التأليف ما لا يوجب صعوبة تفكيكه ليصح لكم القول بأنه يوجب ذلك لوقوعه على وجه، وإلّا فيجب أن يكون موجباً عن جنسه وأن نحكم بنفي التأليف عن كلّ جسم لا يصعب تفريقه، قيل له: قد علمنا أن التأليف يتولّد عن المجاورة وأنه لا يتولّد عن غيرها، ولا يحتاج في وجوده إلى
ب 23ظ أن يكون في محلّه رطوبة ويبوسةٌ، فيجب أن يكون[2] متى حصلت المجاورة في | الأجسام اليابسة أو الرطبة أن تولد[3] فيه التأليف، لأن السبب متى حصل والمحلّ محتمل للمسبَّب فيجب وجوده، ولذلك قلنا: إن التأليف موجود فيما لا يصعب تفريقه.

فإن قيل: قد ادّعيتم أن التأليف لا يتولّد إلّا عن المجاورة وأنه لا يحتاج في وجوده إلى الرطوبة واليبوسة، فدلّوا على الموضعين يسلّم لكم ما بنيتم عليه، قيل له: إنما قلنا: إنه يتولد عن المجاورة، لأن التأليف يحصل لجنسها ويحصل على الوجه الذي تحصل[4] عليه، فيجب كونه متولّداً عنها، ولولا أنه كذلك لم يصحّ كون التأليف فعلاً لنا، وقد علمنا أنه من فعلنا لوقوعه بحسب دواعينا وبحسب ما نفعله من المجاورة في محلّه، ولذلك يصحّ من الحدّاد أن يطوّل الحديد ويؤلّفه بحسب ما يفعل فيه من
أ 23ظ ب 79و المجاورات، ويبيّن ذلك أن الذي | يؤثر ‹في التأليف› | ‹لا يبقى›، لكن قد فعل فيه التأليف متولّداً عن المجاورة، لأنه لا يمكن أن يقال: إنه لم يفعل فيه تأليفاً في الابتداء، لأنه لو لم يفعله فيه لكان لا يصعب تفريقه، وإن صار طوباً جافاً، وقد عُلم أنه متى صار كذلك صعُب تفريقه، ولا[5] يمكن أن

[1]التي: אלדי، ب. [2]يكون: יכן، أ. [3]تولد: יולד، أ ب. [4]تحصل: יחסל، أ ب. [5]وإن صار ... ولا: إضافة في الهامش، ب.

يقال: إن الذي أوجب حدوث التأليف فيه تداخُل النار فيه لأنها إنما تؤثر في إزالة بعض الأجزاء الرطبة عنه، وإزالة المعنى لا يقتضي وجود التأليف فيه لا محالة، فثبت أنه يتولّد فيه عن المجاورة على ما قلناه.

فإن قيل: هلا قلتم: إنه يتولّد عن الاعتماد على ما ذكره **شيخكم أبو هاشم رحمه الله**[1] في **الجامع** وغيره؟ قيل له: لأنه لا يحصل التأليف إلا وتحصل المجاورة، وقد تحصل من غير اعتماد، فبأن يُجعل المولّد المجاورة أولى من الاعتماد.

فإن قيل: إذا[2] كان التأليف يتعدّى من محلّه، فهلا قلتم: إن المولّد ما يختصّ بالجهة وهو االاعتماد، ب 79ظ
ويكون[3] الاعتماد بأن يكون[4] مولّداً له من هذا الوجه أولى؟ قيل له: إن من حقّ الاعتماد أن يولّد في غير محلّه، كما أن من حقّ ما لا جهة له أن يولّد في محله، والقول بأن الاعتماد يولّد التأليف يوجب كونه مولّداً له في محله وفي غير محله، ويوجب خروجَه في توليده عن طريقته في التوليد، كما أن القول بأن المجاورة تولّده في غير محلها يوجب خروجاً عن طريقة توليد ما لا جهة له لما يولّده، فالقول بأن الاعتماد يولّد في أنه يوجب مفارقته في توليده لسائر ما يولد كالقول بأن المجاورة تولّد. | وبعد، فلو أ 17و
صحّ أن الاعتماد يولّد[5] لم يؤثر فيما نستثبته من أن التأليف يجوز حصوله في الأجسام الرخوة.

فإن قيل: هلا قلتم: إنه يتولد عن الجوهر نفسه عند حصول | المجاورة أو عن الرطوبة أو عن اليبوسة؟ ب 29و
قيل له: لأن القول بأن ذلك يولّد يوجب القول بأن المجاورة تولّد، لأنه لا وجه يقال لأجله بأنها تولّد إلا ويجب لأجله كون المجاورة مولّدة، فتخصيص هذه المعاني بالتوليد دون المجاورة لا يصحّ، فيجب على كل حال كونها مولّدة على ما قلناه. وإذا ثبت أنها مولّدة لم يصحّ القول بأن ما ذكرتَه يولّد لأنه لو شاركتها في توليد التأليف لشاركتها في توليد كلّ ما تولده، وقد ثبت أن الكون يولد الألم، فكان يجب أن يكون الجوهر والرطوبة يولدانه أيضاً، لأن توليد الشيء لغيره يرجع إلى ما هو عليه في ذاته، فما شاركه في توليد أحد الشيئين تجب[6] مشاركته له في توليد سائر ما يولده. وقد علمنا أن الجوهر والرطوبة لا يولّدان الألم ويختصّ الكون بتوليده دونهما، فيجب أن لا يولّدان التأليف أيضاً. وبهذا نعلم بعينه أن الاعتماد | لا[7] يجوز أن يولّد التأليف، لأن الدلالة قد دلّت على أنه لا يولّد الألم وأنه يولّد الصوت، ب 29ظ
فكان يجب مشاركة المجاورة له في توليده للصوت ومشاركته لها في توليد الألم على ما بينّاه.

[1] رحمه الله: -، أ. [2] إذا: אד (مع تصحيح فوق السطر)، ب. [3] ويكون: ובכון، أ ب. [4] يكون: יכן، أ. [5] في أنه يوجب ... تولد: مكرر في أ ب. [6] تجب: יגב، أ ب. [7] لا: مكرر في الأصل، ب.

فإن قيل: ما الدليل على أن التأليف لا يحتاج في[1] وجوده في المحلّ إلى الرطوبة واليبوسة؟ قيل له: إذا ثبت أنه ما لا يولّدانه ولا الجوهر وأن المولّد له المجاورة فيجب أن لا يحتاج إليهما، لأنه كان يجب لو
أ 17ظ احتاج إليهما، ثم جمع واحدٌ منا بين الأجزاء الرطبة واليابسة، أن لا يحصل فيها | تأليف، فكان يجب لو[2] فعل الله تعالى في أحد الجزئين الرطوبة وفي الآخر اليبوسة أن لا يحصل فيه التأليف أيضاً لأنه لا يتولّد عنهما، فكان ذلك يؤدّي إلى كون الجسم على هيئة الحجر ولا يصعب تفريقه، وهذا باطل،
ب 45و فيجب القول بأنه لا يحتاج إليهما، وإذا لم يحتج إليهما صح وجود التأليف في الأجسام | الرخوة وإن لم يصعب تفريقها على ما قدمنا القول فيه. ومما يمكن أن يبيّن أنه لا يحتاج إليهما أنهما لا يوجبان للمحلّ حالاً، فلو احتاج إليهما لأدّى إلى أن يحتاج المعنى إلى وجود الضدّين، وذلك لا يصحّ. ولا يرجع ذلك علينا في المجاورة، وذلك لأن المجاورة توجب للمحلّ حالاً فيمكن أن يقال: إن التأليف يحتاج إلى كون المحلّين متجاورين فقط، فلا يؤدّي ذلك إلى حاجته في الوجود إلى معنيين ضدّين. وليس لأحد أن يجعل[3] الالتزاق معنى سوى التأليف من حيث ثبت أنه قد يوجد فيما لا يصعب تفريقه، لأن الذي لأجله يصير التزاقاً مصادفته في أحد المحلّين رطوبة وفي الآخر يبوسة، فإثبات معنى بأن لا دليل عليه لأجله صار ملتزقاً مع صحّة القول بأنه صار كذلك لوجود التأليف على وجه لا يصح.

ب 45ظ وليس لأحد أن يقول: لو تولّد عن المجاورة لوجب أن يكون محتاجاً إليها ولا يوجد إلا معها، وهي[4] أيضاً لا يصح أن توجد إلا وهو موجود، فيؤدّي ذلك إلى حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه في الوجود. وهذا لا يصح، وذلك أن المجاورة المولدة قد يصحّ أن توجد في محلّها لو انفرد عن المحل الثاني وإن لم تولد، ولا يصح أن يوجد التأليف إلا وهي موجودة، فقد صحّ إذاً وجود أحدهما مع عدم
أ 18و الآخر، ويصحّ أيضاً وجود | التأليف وتبطل المجاورة بضدّها من المجاورات، وذلك يُسقط ما قاله. وإنما لم يصحّ مع وجود المجاورة في المحلّين أن لا يحصل التأليف لأنه لا ضدّ لها فيكون[5] مانعاً بوجوده وجودها، فيجب متى حصلت المجاورة أن يوجد التأليف لا محالة. وإذا صح بهذه الجملة إثبات التأليف وأنه يوجد في جملة التأليف صحّ إدخاله في جملة ما يُستدلّ به على حدوث الأجسام من حيث كان
ب 46و الجسم لا ينفكّ منه على ما قدمناه، وإن كان | الجوهر الواحد يصحّ أن يخلو منه. والكلام في أنه يتولّد عن المجاورة من فعل الله تعالى كما يتولد من فعلنا وفي سائر أحواله وأوصافه مما لا حاجة بنا إليه في هذا الموضع، فلذلك أخّرنا تقصّيه.

---

[1] في: + ם (مشطوب)، ب. [2] لو: + חצל (مشطوب)، ب. [3] يجعل: + אלאלא (مشطوب)، أ. [4] وهي: והו، أ ب. [5] فيكون: פיכן، أ.

فصل في أن باطن الأجسام كظاهرها في وجوب وجود الأكوان فيها

اعلم أن الذي قدّمناه من أن الجوهر لا بدّ في وجوده من أن يكون في محاذاة مع جواز كونه في
غيرها، وأن كونه كذلك يقتضي وجود الكون، لا يختصّ جوهراً من جوهرٍ، لأن هذه القضية عامّة
في جميعها، فليس لأحد أن يخصّ بذلك ظاهرَ الحجر دون باطنه، لأن باطنه في أنه إذا نقل فلا بدّ من
أن يكون قد حصل في غير المحاذاة التي كان فيها كظاهره، فكما أن ظاهره قد حصل فيه كونٌ يضادّ
ما كان | فيه فكذلك باطنه. يبيّن ذلك أن باطنه بعد نقل جميعه لو أُزيل عنه ظاهره لكان محاذياً لغير ب 46ظ
ما كان محاذياً له كظاهره، فيجب أن يكون كهو في حصول الحركة فيه. ويبيّن ذلك أن العالَم كلّه
يصحّ من القديم تعالى نقلُه إلى المحاذاة التي هو فيها لأنه لا يمكن أن | يقال: إنه يحتاج في انتقاله إلى أ 18ظ
مكان، ولأن الناقل له لا يحتاج في نقله إلى مكان لأنه إنما ينتقل بنقلة فيه لا في مكانه، فلا حاجة به
إلى مكان ليصحّ انتقاله إليه، ولا القديم عزّ وجلّ ممن يحتاج إلى آلة وما جرى مجراها فيقال: يحتاج
في نقله إلى مكان. وإذا صحّ انتقال العالم بأسره وإن لم يكن في مكان ولا بدّ من أن يكون[1] منتقلاً بنُقلة
وكون، فكذلك القول في الأجزاء الباطنة من الحجر أنه إذا انتقل وصار في غير محاذاته | فيجب وجود ب 47و
الكون فيه وإن لم يفارق مكانه، لأن باطن الحجر لو لم يجب حُصول كون فيه عند النقلة من حيث
لم يفارق مكانه لوجب أن لا يحصُل في العالم بأسره عند النقل كون لأنه لم يكن في مكان فيفارق
مكانه. يبيّن ذلك أن القادر منّا لو طلى على جسمه قاراً، ثم انتقل من بلد، لوجب أن يكون قد فعل
كوناً في نفسه، كما فعله في الجسم المطلي عليه، لأنه لو لم يحرّك نفسه لم يتحرك الظاهر من جسمه، لأن
ما يفعله في[2] ذلك الجسم لا بدّ من أن يكون[3] متولّداً عما يفعله في نفسه من الاعتماد والحركة، ولذلك
لا يتحرّك الجسم المطلي عليه إلا في جهة حركة نفسه، ولا يتحرك جسمه إلا في جهة حركته. وإذا[4]
وجب ذلك في الحيّ منّا فكذلك في سائر الأجسام.

وبعد، فلو كان ظاهر الحجر لو كان هو | المتحرّك، وليس في باطنه حركة في جهة حركته، لأدّى ب 47ظ
إلى أن يفارق الظاهر الباطن، لأن كلّ جملتين من الجسم تحرّك أحدهما ولم يحصل في الآخر حركة،
بل بقي ما كان فيه من الأكوان، فلا بدّ من أن يفارق أحدهما الآخر، وفي علمنا أن ظاهر الحجر | أ 19و
لم يفارق باطنه دليلٌ على أن الحركة قد حصلت فيهما جميعاً. على أن باطن الحجر إذا كان مع ظاهره
في مكان ما، فإذا نقلناه[5] مع ظاهره، فليس يخلو من أن يكون ما كان فيه باقياً أو قد بطل وحدث

---

[1] يكون: יכן، أ. [2] في: + פי ביאנה، إضافة في هامش ب. [3] يكون: יכן، أ. [4] وإذا: + א (ولعله مشطوب)، أ.
[5] نقلناه: + מן (مشطوب)، ب.

فيه غيره أو بطل ذلك من غير حدوث غيره فيه، وقد علمنا أن بقاءه لا يصحّ لأنه يوجب[1] أن يكون في[2] المحاذاة التي كان فيها، ولا يجوز أن يكون قد بطل عنه ولم يحدث غيره فيه، لأنه إن جاز خلوّه
ب 48و من الأكوان ليجوزنّ خلوّ ظاهره أيضاً من الأكوان، | بل جميع الأجسام ليجوزن[3] خلوّ ظاهرها من الأكوان، ولهذا أوردنا هذا الفصل لأن مع القول به لا يمكن إثبات[4] الأكوان ليُستدلّ بها على حدوث الأجسام. فقد ثبت إذاً أن حكم باطنه في أن ما كان فيه من الأكوان يبطل بغيره إذا بطل[5] حكم ظاهره. وإذا صحّ بهذه الأدلّة ما قلناه فيجب أن يوصف باطنه بأنه متحرّك كظاهره، وإن لم يكن مقصدنا في هذا الفصل إثبات الأسماء، وإنما قصدنا إلى ذكر الدلالة على أن باطنه لا يخلو من الكون كما لا يخلو ظاهره، وذلك قد[6] ثبت. وصحّ الرجوع في أنه يسمّى متحرّكاً كظاهره إلى أهل اللغة، وقد وجدناهم يصفون ما اعتقدوا فيه أنه قد حصل في غير المحاذاة التي كان فيها أنه متحرّك، وإن لم يكن
ب 48ظ متحرّكاً[7] عندهم[8] في مكان كنحو تحرك[9] الطائر في الجو، مع أن | أكثرهم لا يعتقد في الهواء أنه في مكان أو أنه جسم، فقد ثبت بذلك صحّة ما نقوله في الاسم كما ثبت بما قدمناه صحّة قولنا في المعاني.

فصل في جواز خلوّ الجوهر من الألوان وغيرها من الأعراض سوى الأكوان وأن الاستدلال بها على حدوث الجسم لا يصحّ

أ 19ظ اعلم أن الجوهر لو لم يصحّ وجوده إلا وفيه لون لوجب أن يكون[10] له به تعلّق يقتضي ذلك فيه، وإلا كان لا يمتنع من القادر عليهما أن يحدث الجوهر ولا[11] يختار إحداث اللون فيه، كما نقوله في كلّ مقدورين يقدر عليهما القادر ولم يكن[12] لأحدهما[13] بالآخر تعلّق، ولولا أن الأمر كذلك لم يكن لنا سبيل إلى العلم بجواز وجود[14] أحد الجسمين دون الآخر وبجواز وجود بعض الأعراض دون بعضٍ،
ب 30و ولا أمكننا[15] أن نعلم الفصل بين ما طريق حدوثه العادات وبين ما طريق | حدوثه الإيجاب، وفي ذلك من الفساد ما لا خفاء به لأنه ينقض الأصول. وليس لأحد أن يقول: إن كان ما ذكرتموه صحيحاً من أن كلّ شيئين لم يجز وجود أحدهما إلا مع الآخر فلا بدّ من تعلّق بينهما، فاجعلوا ذلك معتمداً

[1]يوجب: + ב (مشطوب)، ب. [2]في: פיה، וה مشطوب، ب. [3]ليجوزن: ליגזן، أ. [4]إثبات: אבאת (مع تصحيح فوق السطر)، أ. [5]بطل: נקל، أ ب. [6]قد: קת، أ ب. [7]متحركاً: מתחרך، أ ب. [8]عندهم: ענדם (مع تصحيح فوق السطر)، أ. [9]تحرك: תחריך، أ ب. [10]يكون: יכן، أ. [11]ولا: + נר (مشطوب)، أ. [12]يكن: יכון، أ. [13]لأحدهما: אחדמא (مع تصحيح فوق السطر)، أ. [14]وجود: + אל (مشطوب)، ب؛ + אל، أ. [15]أمكننا: אמכנא، أ ب.

في نفي القديمين. وذلك أنا قد بينّا الكلام على محدثيَنْ يحدثان من جهة القادر فقلنا: لو لم يكن لأحدهما بالآخر تعلّق لم يمتنع منه وجدانُه دون صاحبه، وليس كذلك حال قديم ثانٍ لو كان مع الله تعالى، لأنه كان لا يكون[1] وجوده متعلقاً بالقادر، فلا يصحّ إبطال ذلك بأن يقال: لو كان لوجب أن يكون له تعلّق بالقديم الآخر. فإذ قد عرفنا أنه لا تعلّق بينهما فيجب نفيه، بل يجب أن يرجع في ذلك إلى دليل التمانع وغيره.

ب 30ظ أ 20و والتعلّق الذي بين الجوهر واللون لا يمكن إثباته من | حيث علم | اللون في كل حال علم فيها الجوهر، لأن ذلك يصحّ بأن[2] يجري القادر عليهما عادة في إيجادهما على طريقة واحدة، كما صحّ بأن يكون بينه وبينه تعلق، فليس لأحد أن يثبت الجوهر متعلّقاً في وجوده باللون لهذا الوجه، كما ليس له أن يجعل أحد الجسمين متعلقاً بالآخر في وجوده من حيث لم يجد كل واحد منهما إلا مع صاحبه. ولا يمكن أن نثبت بين الجوهر واللون تعلّقاً لا يمنع من وجود الجوهر مع عدم اللون، لأن وجود ذلك كعدمه في أنه لا يفيد امتناع وجود الجوهر من غير لون.

فلو قال قائل: إن الجوهر يتعلق باللون كتعلّق المقدور[3] بالقدرة أو كتعلّق المعلوم بالعلم أو الفعل المحكم بالعلم أو الفعل بالفاعل أو الخبر بالإرادة وما شاكل ذلك، لكان لا يجدي عليه نفعاً فيما يريد ب 44و نصرته | من أن الجوهر لا يخلو من اللون، لأن كلّ ما ذكره من التعلّق لا يمنع من وجود أحدهما مع عدم الآخر. وكذلك فلو قال: إن الجوهر يحتاج إلى اللون في كونه على[4] بعض الصفات التي يجوز وجوده خالياً منها، لكان ذلك لا يمنع من جواز وجوده خالياً من اللون. فإذا صحّ وجوده خالياً من تلك الصفة فقد حصل من جملة ما قدمناه أن الذي يُعتلّ به من التعلّق بين الجوهر واللون هو أن[5] يقال: إن الجوهر يحتاج في وجوده أو في بعض صفاته التي لا يعرى منها في حال وجوده، أو في بعض أحكامه التي هذه سبيلها، إلى اللون، أو يقال: إن الجوهر يوجب وجودُه وجود اللون إيجاب العلل ب 44ظ أو إيجاب الأسباب. [فإذا بينّا بطلان ذلك وما من] | جنسه مما يفيده قولنا جوهراً أو كونه في بعض المحاذيات، والأحكامُ التي تحصل له في حال وجوده هو كونه مدرَكاً وكونه محتملاً للأعراض، ولا يجوز أن يكون محتاجاً إلى اللون في وجوده، لأنه قد ثبت حاجة اللون إليه في وجوده، فلو احتاج هو إليه أيضاً في الوجود لأدّى إلى حاجته إلى نفسه في الوجود من حيث احتاج إلى ما يحتاج إليه. وإنما قلنا ذلك لأن الشيء إذا احتاج إلى شيءٍ، والمعلوم من حال المحتاج إليه أنه يحتاج إلى شيء ثالث،

---

[1]يكون: יכן، أ. [2]بأن: אן (مع تصحيح فوق السطر)، ب. [3]المقدور: إضافة في الهامش، ب. [4]على: في على، أ ب. [5]أن: + אלג (مشطوب)، ب.

فالأول يحتاج إلى الثالث من حيث احتاج إلى ما يحتاج إليه. ألا ترى أن عدم الثالث كعدم الثاني
ب 44ظ ‖ في وجوب عدم الأول عنده؟ فإذا صحّ ذلك فلو احتاج الجوهر إلى اللون | واللون يحتاج إلى الجوهر لوجب كونه محتاجاً إلى ما احتاج اللون إليه، وقد احتاج اللون إلى نفس الجوهر، فيجب إذاً حاجة الجوهر إلى نفسه، فقد ثبت بذلك صحة ما قلناه. وإنما قلنا: إن حاجة الشيء إلى نفسه يستحيل، لأن المعقول من حاجة الشيء إلى غيره لا يتأتى فيه، فلا يكون[1] لهذا القول معنى. ألا ترى أن حاجة الشيء إلى غيره يقتضي أن وجوده لا يصحّ إلّا والمحتاج إليه سواه [موجود]، ويستحيل أن يقال: إن وجود الشيء لا يصحّ إلا ونفسه موجودة، لأن اشتراط وجوده بوجوده يستحيل واشتراط وجوده بوجود غيره يصحّ، وهذا كقولنا ...

Fragment XIX

أ 21و وفي بطلان ذلك دليل على أنه [لا] يحتاج في وجوده إليه. وليس له أن يقول:[2] إذا جاز حاجة التأليف إلى المجاورة، وإن كان ما ضادّها يقوم مقامها في جواز وجود التأليف معه، فكذلك[3] يحتاج الجوهر في وجوده إلى الألوان المتضادّة، وذلك أن للأجزاء[4] المتجاورة المتضادة صفةً قد اشتركت فيها، وهو إيجابها لكون المحلّين متجاورين، وهذه حالة معقولة له، فلم يمتنع قيام بعضها مقام بعضٍ في جواز وجود التأليف معها. وليس كذلك حال الألوان المتضادّة، لأنها لا توجب للمحلّ حالاً، ولا لها في نفسها حال تشترك فيه، يفارق حالها [حال] المجاورات. على أن التأليف لا يحتاج إلى تجاور المحلّين،
ب 63و [فـ]ـصح هذا القول فيه من حيث حصل للمحلّ حال | معقولة بالتجاور يصحّ تعليق حاجة التأليف بها دون نفس المجاورة، لأنه لو احتاج إلى نفس المجاورة لاستحال وجوده مع ضدّها على الوجه الذي قلناه في اللون، فلا معترَضٌ به علينا. ووجب أن يكون الجوهر لو احتاج[5] إلى اللون في الوجود بمنزلة حاجة الحياة إلى البنية والعلم إلى الحياة في استحالة وجوده مع ضدّه.

أ 21ظ فإن قيل: أليس الإرادة تحتاج إلى العلم بجواز | حدوث[6] المراد، والاعتقاد والظنّ قد قاما مقامه في جواز وجودها معه؟ فجوّزوا القول بحاجة الجوهر إلى اللون في الوجود وإن كانت الألوان متضادّة،

[1] يكون: יכן، أ. [2] يقول: יקל، أ. [3] فكذلك: פלכדלך، ب. [4] للأجزاء: אלאגזא، أ. [5] احتاج: אתאג (مع تصحيح فوق السطر)، أ. [6] حدوث بيانه: إضافة في الهامش، ب.

قيل له: إن كون المريد مريداً للشيء لا يصحّ إلا بأن يعتقد جواز حدوثه، والمريد في كونه مريداً يحتاج إلى حال له أخرى لا لأن الإرادة تحتاج في وجودها إلى العلم أو الظنّ،[1] ولذلك يصحّ وجودها | في (ب 63ظ) غير محلّ العلم. وليس لأحد أن يقول: أليس، وإن لم يصحّ وجود الإرادة في محلّ لا حياة فيه، فإن ذلك لم يمنع من أن تكون غير محتاجة إلى الحياة؟ وإنما يحتاج المريد في كونه مريداً إلى[2] كونه حيّاً، فكيف[3] استدللتم بجواز وجود الإرادة في غير محلّ العلم على أنها لا تحتاج إلى العلم بوجودها؟ وذلك أن الإرادة، إذا صحّ وجودها في محلّ لا علم فيه، ولم يصح كون المريد مريداً إلا وهو عالم أو ظانّ، فصرف الحاجة إلى حال المريد أولى من صرفها إلى نفس الإرادة، ووجب أن يقال: إن الإرادة تحتاج ‹إلى› الحياة لاستحالة وجودها في محلّ لا حياة فيه، كما يحتاج المريد في كونه مريداً إلى كونه حيّاً. وإذا صحّ ذلك خرج هذا الباب من أن يكون له [تعلّق] بما ذكرناه من حاجة الجوهر إلى اللون أيضاً.

على أن الإرادة، لو كانت محتاجة إلى ما ذكره، لكان الظنّ أو الجهل | إنما يقوم مقام العلم في جواز (ب 63ظ ||) وجودها، لأنها إنما تحتاج إلى جواز اعتقاد حدوث [المراد]، ولا فصل بين أن يكون ذلك الاعتقاد علماً أو جهلاً أو تقليداً أو ظنّاً، لأنّ **شيخنا أبا هاشم** كان[4] يرى [أن] الظنّ من جنس الاعتقاد. وأما **شيخنا أبو علي** | (أ 21ظ ||)

Fragment xx

(ب 1و = أ 22و) ذلك في الجوهر واللون، لأن أحدهما لم يحتج إلى الآخر مع أن الآخر مقدور لقادر مختار وهو منفصلٌ منه، فيجب صحّة وجوده مع عدمه، لأنه لا يمكن أن يقال فيه مثلُ ما ذكرناه في التحيّز أن صفة الذات توجبه وتقتضيه. ولا يجوز أن يكون الجوهر محتاجاً في[5] كونه جوهراً إلى اللون، لأن ما هو عليه في جنسه لا يزول عنه في عدم ولا وجود، فلو احتاج في كونه كذلك إلى اللون لاحتاج إليه وهو معدوم كحاجته إليه وهو موجود. وليس له أن يقول: إنه في حال عدمه يحتاج إلى عدم اللون وفي حال وجوده يحتاج إلى وجوده، لأن المقتضي للحاجة إذا كانت صفته التي يختصّ بها في ذاته فليس يخلو من أن يقتضي وجود اللون أو[6] عدمه، ولا يصحّ أن تكون مقتضية لعدمه تارةً ولوجوده أخرى، فيجب أن

---

[1] أو الظن: ואלטן (مع تصحيح فوق السطر)، ب. [2] إلى: -، أ. [3] فكيف: וכיף، أ ب. [4] كان: כמא، أ. [5] في: -، أ ولعله مشطوب في ب. [6] أو: + מחלה (مشطوب)، ب.

يكون الجوهر في حال عدمه | يحتاج إلى وجود اللون لحاجته[1] إليه في حال وجوده على هذا القول. ب 1ظ
على أن حاجة الجوهر في حال عدمه إلى عدم اللون لا وجه له، لأنه لا تعلّق له به في حال عدمه،
فمعنى حاجته إليه لا يصحّ. ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون في تحيّزه، لأن كلّ صفة زائدة على الوجود
فالموصوف بها لا يحتاج في كونه عليها إلى معنى | لا يؤثّر في تلك الصفة. أ 22ظ

يبيّن ذلك أن كون الجوهر كائناً في محاذاة إنما احتاج إلى الكون الذي يؤثّر في كونه في تلك
المحاذاة ليوجبه دون سائر أجناس الأكوان التي لا توجب كونه كذلك، فلو احتاج الجوهر في تحيّزه
إلى اللون لوجب أن يكون اللون مؤثّراً في تحيّزه وموجباً لكونه كذلك. فإذا علمنا أن الموجب لتحيّزه ما
هو عليه في ذاته في أنه دون اللون بطل القول بحاجة الجوهر في تحيّزه إلى اللون. يبيّن ذلك أن الإرادة
لما كان تعلّقها بالمراد يرجع إلى ذاتها لم يمكن | أن يقال: إنها تحتاج إلى اعتقاد في تعلّقها بالمراد من ب 26و
حيث لم يكن[2] للاعتقاد تأثير في[3] كونها كذلك. وكذلك القول في الجوهر واللون أنه إن احتاج إليه
فيجب أن يحتاج إليه في الوجود فقط من حيث عُلم أنه لا تأثير للون في كونه متحيّزاً. على أن الجوهر لو
احتاج في تحيّزه إلى اللون، واللونُ في حلوله فيه يحتاج إلى كونه متحيّزاً، لأدّى إلى حاجة كل واحد
منهما إلى صاحبه وإلى حاجته إلى نفسه على ما تقدّم القول فيه، فإذا استحال ذلك عُلم أنه لا يحتاج
في تحيّزه إليه.

على أن الجوهر لما هو عليه في ذاته يجب تحيّزه عند الوجود، فلو كان في كونه متحيزاً[4] يحتاج إلى
اللون لوجب أن يكون اللون شرطاً في تحيّزه، كما أن وجود الجوهر شرط في تحيّزه، وقد ثبت أن
كونه متحيزاً شرط في وجود اللون، لأنه لولا | كونه متحيزاً لما صحّ وجوده وحلوله فيه، وهذا يؤدّي ب 26ظ
إلى أن يكون كلّ واحد منهما شرطاً في صاحبه من الوجه الذي الآخر شرط فيه، | وهذا يؤدّي إلى أ 22ظ ‖
كون الشيء شرطاً في نفسه، وهذا محال. ولا يجوز أن يحتاج في كونه في محاذاة ما إلى اللون، لأنه
كان يجب أن يكون للون تاثيرٌ في كونه في تلك المحاذاة، وإلا لم تصحّ حاجته في كونه كذلك إليه،
وهذا يؤدّي إلى استحالة تنقُّله في المحاذيات وهو ملوّن بجنس واحد من اللون، كما يستحيل تنقُّله فيها
وجنس الكون فيه جنس واحد، ويجب أيضاً أن يستحيل كونه في محاذاة واحدة وتتعاقب عليه
الألوان المتضادّة، كما يستحيل كونه كذلك مع وجود أكوان متضادّة فيه. وكان يجب أن يثبت من
أجناس الألوان ما لا يحصى منه كما أثبتنا من أجناس الأكوان ما لا عدد له من حيث كان الجوهر

[1] لحاجته: לחאתה (مع تصحيح فوق السطر)، أ. [2] يكن: יכון، أ. [3] في: إضافة فوق السطر، أ. [4] متحيزاً: + כמא (مشطوب)، أ.

في صحّة كونه في المحاذيات لا يقف على حدّ لا يصحّ أن يزاد عددُه، وإذا | كانت الألوان محصورة ب 27و
فيجب أن يستحيل كون الجوهر إلا بمقدار عددها في المحاذيات. على أن كون الجوهر في المحاذاة إذا ثبت أن الكون أوجبه لم يصحّ القول بأنه يوجبه غيره، ومتى قيل: إنه لا يصحّ أن يكون في المحاذاة إلا وفيه لون، فيجب أن يكون الكون الموجب لكونه في المحاذاة يحتاج إلى ذلك اللون،[1] وقد علمنا أن الكون لا يحتاج إلى اللون، فبطل أن يكون الجوهر محتاجاً في كونه في بعض المحاذيات إلى اللون.
ولا يجوز أن يكون الجوهر محتاجاً إلى اللون في كونه محتملاً للأعراض، لأنه إن أراد بذلك احتماله لغير اللون فهذا لا يصحّ، لأن احتماله لغيره لا يقتضي وجوب وجود اللون فيه، وإن أريد بذلك احتماله اللون فهذا[2] يوجب أن يوجد فيه في الوقت الواحد من أجزاء اللون ما لا يتناهى، لأنه لا قدر
منه إلا | ويحتمل أكثر منه، وفي علمنا ببطلان ذلك دليل على أنه لا يحتاج إليه لاحتماله له. ب 27ظ

فإن قال: أريد بذلك أنه يحتاج إليه لكونه على الحال التي لكونه عليها يحتمل اللون وغيره من الأعراض، فهذا رجوع منه إلى أنه يحتاج إلى اللون لتحيّزه، لأنه الحال التي لكونه عليها يحتمل الأعراض، وقد بينّا فساد ذلك. وليس له أن يقول: إن له بكونه محتملاً للأعراض حالاً[3] سوى كونه متحيّزاً، لأنه لا يُعقل له سوى ذلك، فإنما نعني بقولنا: إنه يحتمل الأعراض، أنه يصحّ حلولها فيه، والذي يصحّح ذلك تحيّزه، كما أن الذي يصحّح وجود الفعل من القادر هو كونه قادراً، وليس له بصحة الفعل منه حالٌ زائدة على كونه قادراً. على أنه لو ثبت أن له بكونه محتملاً للأعراض حالاً[4]
زائدة على تحيّزه لوجب أن تكون تلك الحال واحدة زائدة، وما أبطلنا به القول بأنه لا يحتاج في تحيّزه | ب 2و
إلى اللون يبطل هذا القول. ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون لكونه مدرَكاً لأن المدرَك إنما يوصف بذلك لأن مدرِكاً أدركه، ولذلك يصحّ أن يقال: إنه مدرَك لله تعالى وليس بمدرك لغيره، كما يقال في الشيء: إنه معلوم لزيد وليس معلوماً[5] لغيره. فإذا صح ذلك فلو كان محتاجاً إلى[6] اللون لكونه مدرَكاً لوجب أن يحتاج المدرِك في إدراكه إلى اللون.

فإن قال: كذلك أقول، لأن المدرِك لا يجوز أن يدرك الجوهر إلا على هيئة مخصوصة، ولا يُعقل
كونه مدرَكاً إلا كذلك، ولا يجوز أن يكون ذا هيئة إلا باللون، فيجب | أن لا يكون المدرك مدركاً ~أ 4و
له إلا وفيه لون، قيل له: إن قولك: إنه لا يعقل مدرَكاً إلا على هيئة مخصوصة، محصوله[7] أنه لا يعقل

---

[1] اللون: אלכון، أ ب. [2] فهذا: והדא، أ ب. [3] حالاً: חאל، أ ب. [4] حالاً: חאל، أ ب. [5] معلوماً: מעלום، ب. [6] إلى: + אלכון (مشطوب)، ب. [7] محصوله: תחצולה (مع تصحيح فوق السطر)، ب.

ب 2ظ مدركاً إلا وفيه لون، لأن الهيئة للمحلّ إنما تحصل باللون ولا يفاد فيه إلا وجود اللون فيه، | فالقائل بأنه لا يدرك إلا على هيئة كأنه قال: لا يدرك إلا وفيه لون، وهذا موضع الخلاف والاعتماد عليه لا يصحّ.

فإن قال: وكيف يُعقل الجوهر مدرَكاً إذا عري من اللون؟ وهلّا علمتم باستحالة كونه مدركاً على وجه يعقل من غير وجود اللون فيه، وأن خلوّه من اللون يستحيل؟ قيل له: إن المدرِك للجوهر الملوّن يدركه ويدرك لونه ويدرك كلّ واحد منهما على ما يختصّ به، كما أن المدرك للجواهر المؤتلفة يدرك كلّ واحد منها على ما هو عليه في نفسه، فإذا خلا من اللون صحّ أن يدركه على ما هو عليه من تحيّزه، فقولك: إن إدراكه على وجه يعقل لا يصح إلا وفيه لون، باطل عندنا. يبيّن ذلك أنه على الوجه الذي
ب 77و يدرَك بالعين يدرك باللمس، وقد ثبت صحة إدراكه لمساً من غير تعلّق له باللون، فكذلك لو خلا من | اللون لصحّ أن يدرك بالعين لما هو عليه. يبيّن ذلك أن الرائي للجوهر يدركه إذا تعاقبت الألوان عليه على وجهٍ واحدٍ وإن كان هيئاتها باللون مختلفة، فلو خلا من اللون لوجب أن يدركه على الحدّ[1] الذي يدركه إذا خلا من اللون إلى ضدّه.

فإن قيل: أليس من قولكم أنه لو خلا من اللون لأُدرك على هيئة الأغبر؟ فقد رجعتم إلى ما نقوله
~أ 4ظ من أنه لا بدّ أن يدركه المدرك على هيئة ما، وإلا لم يُعقل مدرَكاً | على وجهٍ معقولٍ. فإذا ثبت أن كونه أغبر ليس بلون فيجب أن يكون فيه لون يدرك عليه أو يجب القول بأن الغبرة لون ليصح القول كما ذكرناه. قيل له: إنّا لا نقول: إن المدرك يدركه أغبر، ونرجع بذلك إلى دلالة اختصّ بها أو إلى لون
ب 77ظ فيه يسمّى غبرة، وذلك أنه لو كان له بكونه أغبر حالٌ لأدّى إلى أن يكون[2] على حالين | لنفسه يدرك عليهما، ونحن نعلم أنه لا يُدرك إلا لتحيّزه فقط. يبيّن ذ[لك] أنه على الوجه الذي يُرى عليه يدرَك لمساً، وقد علمنا أنه لا يُدرك من جهة اللمس إلا متحيزاً فقط، فكذلك يجب أن يرى. على أن الغُبرة لو كانت إشارة إلى حال يختصّ[3] بها يرى عليها كالتحيز لما صحّ خروجه عنها بطرق الألوان عليه، كما لا يصحّ خروجه من كونه متحيّزاً بطرق الألوان عليه، وفي علمنا بأن الأسود الحالك لا يمكن أن يقال بأنه يدرك أغبر دليل على فساد هذا القول. ولا يصحّ أن يقال: إنه يدرك أغبر، ونريد[4] بذلك أنه يدرك فيه لون يسمى غبرة، لأنا نخبر عن تعريّه من اللون ونقول: إنه يدرك لما هو عليه، ولا فصل بين من ينسب إلينا هذا القول وبين من قال: إنّا نقول: إن الجوهر يدرك أسود أبيض. على أن الغُبرة ليست

---

[1]الحد: חד (مع تصحيح فوق السطر)، أ. [2]يكون: יכן، أ. [3]يختص: תכתץ، أ ب. [4]ونريد: ויריד، أ ب.

بلون، ولذلك يصحّ أن | يرى على هيأة الأغبر متى خلط ا[لجسم الأسو]د بالجسم الأبيض على طريقة واحدة. ولا يمكن [أن يكون] عند اختلاطهما حدث لون ثالث ... ب 77ظ ||

Fragment XXI

ب 78و [يحلّه شيء][1] وحلوله لا ينفصل من وجوده على وجه لزم [على ما][2] ذكرناه من حاجة كلّ واحد منهما إلى [صاحـ]ـبه، ولزم على ذلك القول بحاجة الشيء إلى نفسه. فإن قيل: فأنتم تقولون: إن التأليف يحتاج في وجوده إذا كان متولّداً إلى المجاورة، والمجاورة هي سبب له وموجبه لوجوده، ولم يوجب ذلك حاجة الشيء إلى نفسه، وكذلك القول فيما ذهبنا إليه، قيل له: إن المجاورة لو احتاج التأليف إليها لكانت لا تحتاج إلى التأليف لصحة وجود جنسها مع عدم التأليف، وإن كانت توجبه[3] إذا كان المحلّ محتملاً، وليس إيجابها له من حاجتها إليه في الوجود بسبيل، فلم يجب على قدر ذلك ما لزم القائل بأن اللون يحتاج في حلوله إلى الجوهر، والجوهر يحتاج في وجوده إليه، والقول في النظر وتعلّقه بالعلم والاعتقاد، وكذلك الندم كالقول في الإرادة، والجواب عنها كالجواب عنها، فلا معنى لذكره.

ب 78ظ فإن قيل: | أليس كون الجوهر موجوداً لا يصحّ إلا وهو متحيّز، وكونه متحيّزاً لا يصحّ إلا وهو موجود، فيؤدي ذلك إلى حاجته في كونه موجوداً إلى الوجود لأنه احتاج إلى حالة أخرى تتعلق بالوجود، فجوّزوا القول بحاجته في الوجود إلى اللون، وإن كان اللون يحتاج إليه، إذ كان لا يؤدّي إلى ما ذكرتموه من الفساد، قيل له: إن الذي ذكرناه يصحّ في المعاني التي تتعلق بعضها ببعضٍ في الوجود، فأما في حال الذات الواحدة فلا يصحّ، ولسنا نقول: إن الجوهر في وجوده يحتاج ‹إلى› تحيّزه، وإن كان الوجود شرطاً في تحيّزه، وإنما استحال وجوده إلا وهو متحيز لأن ما أوجب تحيّزه هو ما هو عليه في ذاته، فلا يجوز حصول الشرط الذي هو الوجود إلا والمقتضي لتحيّزه حاصل، فيحصل عند ذلك متحيّزاً لا محالة. وإذا لم نقل: إن كلّ واحدة من الحالين تحتاج إلى الأخرى، فالسؤال ساقط.

ب 9و ولا يمكنه أن يقول: فمتى | تقولون: إن القدرة تختصّ في الثاني بصحة الفعل بها دون الأول لا لعلة، [والعر]ض يختصّ بمحله دون غيره لا لعلة، والجوهر يتحيز ويفارق غيره بذلك لا لعلة، فهلا قلتم في

---

[1] سقط كلمة أو كلمتان لانهدام الورقة، ب. [2] سقط كلمة أو كلمتان لانهدام الورقة، ب. [3] كانت توجبه: כאן יוגבה، ب.

كون الجسم كائناً في المحاذاة بمثله؟ قيل له: إنا أوجبنا بما قدّمناه طلب شيء لأجله اختصّ بكونه على إحدى الصفتين، ولم نعيّن ذلك الشيء، وسؤالك يقتضي القدح في طلب أمر معيّن، فيجب سقوطه. وما قلتَه في القدرة فإنما[1] قلنا فيه بما ذكرتُه لأنه لا حال له متجددة على الوجه الذي ذكرناه. وكذلك القول في اختصاص العرض بمحلّه لأنه لا حال له زائدة على وجوده، وإنما استحالة وجوده في غير محلّه رجوع إلى النفي، ولا مدخل له فيما قلناه. ولما تحيّز الجوهر | فهي صفة لا تتجدّد بعد الوجود بدلاً ب 9ظ
من غيرها، [و]لذلك لم نطلب فيه أمراً[2] حادثاً، وإن كنّا قد نعلّله بنفسه أو بما عليه الجوهر في نفسه، وكل ذلك يُسقط ما أوردتَه. ولا يلزم على ذلك أن نطلب علّة بها كان الشيء معدوماً إذا جاز وجوده بدلاً من عدمه، وذلك أن تجدّد عدمه بدلاً من تجدد وجوده لا يصح، وقد شرطنا فيما قلناه أن يجوز على الجسم تجدّد صفات على البدل.

فإن قيل: فأنتم تقولون: إن القادر يقدر على كلّ واحد من الضدّين بدلاً من الآخر بصحّة كلّ واحد منهما منه في كلّ حال كصحّة الآخر وإن جاز أن يختصّ بفعل أحدهما لا لعلة، فهلّا قلتم أن الجوهر يصح أن يختص بكونه في إحدى المحاذاتين دون الأخرى، وإن كان جوازهما ||

Fragment XXII

من معنى يخصّصه بأحدهما دون الأخرى، ولو كان في حال وجوده يستحيل أن يكون كائناً إلا ب 68و
في محاذاة مخصوصة لم يجب إثبات معنى لأجله كان كذلك، لأنه قد اختصّ بهذه الصفة في حال الوجود واستحال ضدّها عليه. والقديم تعالى إنما يحصل رائياً للشيء عند وجوده، ومع عدمه لا يصح أن يكون رائياً له، فما معه يصحّ كونه غير راءٍ[3] ليس هو الذي[4] معه يصحّ كونه رائياً، وعند وجود المرئي يختصّ بكونه رائياً، ويستحيل غيره عليه والحال هذه، فلا يحتاج إلى معنى يخصّصه بهذه الصفة. وكذلك حكم الرائي منّا، لأنه متى صحّ أنه يرى المرئي بأن تكون حاسّته صحيحة والموانع مرتفعة وجب كونه رائياً ولم يصحّ أن لا يرى، ومتى عدم المرئي أو لحقته آفة أو حصل المانع لم يصحّ كونه رائياً،

---

[1] فإنما: ואנמא، ب. [2] أمراً: + כאינא (مشطوب)، ب. [3] راءٍ: ראי، ب. [4] الذي: + יצח (مشطوب)، ب.

فالحال التي معها يصحّ أن يرى [و]جب أن يرى ولا | يصح ألّا يرى، فلا يحتاج إلى معنى يختص ب 68ظ
لأجله بأن يكون رائياً على منهاج ما ذكرناه في القديم تعالى.

فإن قال: فهلّا قلتم: إنه إنما اختصّ الرائي منّا بكونه رائياً والحال ما ذكرتموه لأن صحّة عينَيه تولّد الرؤية، أو لأنّ فتحة عينَيه تولّد الإدراك، فلذلك وجب كونه رائياً وإن لم يمنع ذلك من أن يكون رائياً برؤية؟ قيل له: إن ما ذكرتَه لو ثبت لم يقدح في دليلنا على إثبات المعاني، لأنه لا يمتنع إثبات المعنى بطريقين مختلفين، والذي يلزم ذكره أن نبيّن أن طريقة إثبات الأعراض غير موجودة في كون الرائي رائياً، وإذا لم توجد[1] فيه لم يكن قولنا: إنه راءٍ لا لمعنى، قدحاً في الدلالة ولا نقضاً لها. فأمّا الكلام فيما
سألتَ عنه فليس يتعلّق بهذا الموضع، | وسيجيء القول فيه من بعد. فأما قول من طالبنا بأن نجعل ب 69و
وجود المرئي علّة في كونه رائياً، كما أن الاجتماع علة في كونه مجتمعاً، فلا يقدح في دليل إثبات الأعراض، لأنا إن التزمنا ما قاله فقد سوّينا بينهما، وإن لم نلتزمه كان خلافُنا[2] له خلافاً في عبارة، لأنا وإياه نتّفق على أنه لا بدّ من وجود المرئي حتّى يكون رائياً، وسماه هو علّة دوننا.

فإن قال: إني أنازع في المعنى وأقول: إنه يوجب كونه رأياً إيجاب العلل للمعلول، وعلّق به أحكام العلل، قيل له: هذا لا يصحّ، لأن مِن حكم العلّة أن توجب لغيرها حالاً، ومتى تضادّت أوجبت[3]
للمعلول أحوالاً متضادّة، فلو كان القديم تعالى رائياً لوجود المرئي | لاستحال كونه رائياً للضدّين، ب 69ظ
ولوجب أن يستحيل أن يوجد المرئي ولا يراه الواحد منّا، لأنه إن كان علّة في كونه رائياً فيجب أن يكون علّة في كون الواحد منّا أيضاً رائياً، لأنه لا اختصاص له بالقديم دوننا، وكان يجب أن لا يصحّ مع وجوده ألّا يراه، وكان ما يمنع من رؤيتنا له يجب أن يمنع من وجوده، لأن ما يمنع من معلول العلة لا بد من أن يمنع من وجود العلة على الوجه الذي يوجب المعلول، ولوجب أن نجعل نحن القديم تعالى مدرِكاً متى أوجدنا المدرَك، فبطل بكل ذلك القول بأن وجود المرئيّ علّة، ووجب كونه شرطاً في صحّة كونه رائياً، كما أن عدم المقدور شرط في كونه قادراً، لا أنه علّة.

وليس لأحد أن يقول: إن كان ذلك شرطاً فجوّز[وا] حصوله وإن لم يجعل | القديم تعالى رائياً، ب 70و
لأن شرط الصفة قد يحصل وإن لم تحصل الصفة، وذلك أن ما ذكره إنما يحصل في الشرط متى كان الموصوف بالصفة التي ذلك الشرط شرط فيها يستحقّها لأمر يجوز أن يحصل ويجوز أن لا يحصل. فأمّا إذا كان المستحقّ لها يستحقها لما لا يجوز خروجه عنها فمتى حصل الشرط وجب حصول الصفة،

---

[1] توجد: יוגד، ب. [2] خلافنا: כלאפא (مع تصحيح فوق السطر)، ب. [3] أوجبت: אוגב، ب.

ولذلك قلنا: إنه متى عدم مقدور القديم الباقي فيجب كونه قادراً عليه من حيث كان قادراً لما هو عليه في ذاته. وكذلك متى وُجد المدرَك وجب كونه رائياً، لأنه إنما كان يجب كونه رائياً لكونه حياً لا آفة به، وحالُه في ذلك لا تتجدّد. فأمّا الاجتماع فهو علّة في كونه مجتمعاً، ولذلك ما منع من وجوده منع
ب 70ظ من كونه مجتمعاً، | وما أحال كونه مجتمعاً أحال وجوده، فأمارات العلّة حاصلة فيه، فثبت سقوط السؤال على كلّ وجه.

سؤال: فإن قال: إذا جاز أن يستحقّ مَن لم يفعل ما وجب عليه الذم بعد أن لم يكن مستحقاً له لا لمعنى، فهلا صحّ كون الجسم متحرّكاً بعد أن كان ساكناً لا لمعنى؟ قيل له: إن المستحقّ للذمّ ليس له بكونه مستحقاً له حالٌ زائدة على وجوده ولا صفة، ولا له بكونه غير فاعل للواجب حال، لأن الغرض بقولنا: لم يفعل الواجب، أنه لم يوجد من جهته، والغرض بقولنا: إنه يستحقّ الذمّ، أنه يحسن منّا ذمُّه، وذلك ينبئ عن صفة الذمّ لا عن صفته، وإذا لم تكن له صفة زائدة على ما هو عليه لم يجب
ب 71و أن يكون مستحقّاً للذم لمعنى، وفارق حالُه حال المتحرّك والساكن، لأنّا إنما أثبتنا هناك معاني من حيث ثبت للجسم أحوال زائدة على وجوده، فطلبنا له في كونه عليها عللاً، وذلك لا يتأتّى في من لا يفعل الواجب.

وبعد، فلو ثبت أنّ له بكونه مستحقّاً للذمّ صفة لم يلزم على طريقه إثبات الأعراض، لأنه لا يصحّ وهو غير فاعل للواجب أن لا يستحقّه بدلاً من استحقاقه له، بل يجب أن يختصّ باستحقاق الذم وهذه حاله، فجرى مجرى ما قلناه في كون القديم جلّ وعزّ رائياً من أنه لا يحتاج إلى معنى يخصّصه بهذه الصفة، والمعلوم من حاله أن يختصّ بها من غير وجود معنى. على أنا قد بينّا أن المتحرّك إنما يجب كونه كذلك لمعنى من حيث ثبتت حاجته في هذه الصفة إلى وجه من الوجوه، وثبت أنه لا
ب 71ظ يصحّ كونه كذلك | لعدم معنى ولا بسائر الوجوه التي يُستحقّ منها الصفة، فوجب عند ذلك القول بأنه يستحقها لعدم معنى من جهته وهو الواجب، فلم يجب إذاً القول بإثبات معنى فيه.

فإن قيل: أليس قد حسُن ذمّه إذا لم يفعل الواجب بعد أن لم يكن حسناً لا لعلّة، فهلا كان مثل ذلك، فيكون الجسم متحرّكاً وساكناً [لا لعلة]؟ قيل له: إن الذمّ الذي يحسن غير الذم الذي يقبح، فلم يصحّ إذاً في الذمّ ما سألتَ عنه كما صح ما قلناه في الجسم.

فإن قيل: أليس الذم قد يصحّ أن يقع قبيحاً بأن يفعل المذموم الواجب ويصحّ وقوعه حسَناً في تلك الحال بأن لا يفعله، فيجب أن يكون في حكم الجسم الذي يصحّ أن يتحرك ويسكن على البدل
ب 72و في أنه يحسن ويقبح لمعنى وإلا بطل طريقهم في إثبات المعاني؟ قيل له: | إنّ الذم لا يصحّ أن يحسن

ويقبح على البدل وحاله واحدة كما ذكرناه في الجسم، فما أوردته لا يقدح إذاً في طريق تنافي إثبات الأعراض. وبعد، فإن الذمّ[1] يحسن لانتفاء الواجب[2] من جهة المذموم، فقد حصل فيه أحدُ الوجوه التي يصحّ أن تُستحقّ الصفة لها، فلم يجب القول بإثبات معنى فيه كما قلنا في الجسم. ومن خالفنا في هذه المسألة يقول: إن ترك الواجب يقبح لانتفاء المتروك، فيجعل وجه قبحه انتفاء معنى عنه، والجماعة تقول: إن الظلم يقبح لانتفاء النفع ودفع الضرر والاستحقاق، فإذا صحّ ذلك فيه لم يمتنع حسنُ ذمّه لانتفاء الواجب من جهته. وما ذكرناه الآن هو جواب عما يُسأل عنه في سائر الأشياء التي تحسن وتقبح على البدل، فلا وجه لإ يراد جميعه.

ب 72ظ **سؤال:** فإن قيل: أليس الخبر عندكم يصير خبراً عن زيد بن خالد دون زيد بن عمر لا لعلة؟ فهلا صحّ كون الجسم كائناً في مكان دون غيره لا لعلّة؟ قيل له: إن الخبر عندنا يكون خبراً بالفاعل، لأنه بقصده إلى الإخبار به عمن خبّر عنه يصير خبراً، وإذا كان خبراً عنه به، كما أنه موجود به، لم يحتج في كونه خبراً إلى معنى، كما لا يحتاج في كونه موجوداً إلى معنى، والجسم حصل كائناً في المكان لا بالفاعل على ما بينّاه، فوجب إثبات معنى فيه ليحصل لأجله متحرّكاً. وإنما نقول: إنه خبر[3] بالإرادة، في بعض المواضع على سبيل التجوّز لأنه لو كان ذلك صحيحاً لكان حكمه حكم الجسم في أنه مستحقّ للصفة ولاستغنى عما قدّمناه من الجواب.

ب 73و **سؤال:** فإن قيل: إذا وجب كون الجسم | كائناً لمعنى من حيث حصل في مكان مع جواز كونه في غيره والحال واحدة فيجب أن يكون الموجود الحادث موجوداً مع جواز كونه معدوماً والحال واحدة لمعنى، لأن الجوهر يصحّ عدمُه في حال حصل فيها موجوداً، وما له يصحّ وجوده ويصحّ عدمه هو ما هو عليه من كونه جوهراً. فإن قلتم: إنا إن قلنا: إن الموجود موجود[4] لمعنى، أدّي إلى وجود معانٍ[5] لا نهاية لها، لأن المعنى[6] الذي له يصير موجوداً إذا لم يصحّ[7] أن يكون معدوماً لأن المعدوم لا يختص به على وجه يوجب وجوده، فيجب كونه موجوداً. فإذا وجب الوجود له[8] فقد شارك ال[9] موجود الأوّل فيما له يحتاج إلى معنى، فيؤدّي إلى إثبات معانٍ[10] لا تتناهى، وهذا باطل. فلذلك أحلنا كون الموجود موجوداً لمعنى.[11] والقول بأن الجوهر كائن في مكان لمعنى لا يؤدّي | إلى ب 73ظ

[1] الذم: אלדי، ب. [2] الواجب: אלואחד، ب. [3] خبر: כברא، ب. [4] موجود: מוגודא، ب. [5] معانٍ: מעאני، ب. [6] لأن المعنى: مكرر في الأصل، ب. [7] יציר מוגודא אדא לם יצח: إضافة في الهامش، ب؛ יצח: مكرر في الأصل، ب. [8] له: إضافة فوق السطر، ب. [9] ال: + מ، ب. [10] معانٍ: מעאני، ب. [11] لمعنى: + ואל (مشطوب)، ب.

ذلك، فصح القول بأنه[1] كائن لمعنى، قيل لكم: إن الحاصل مما ذكرتم أنكم أقمتم الدلالة على استحالة كون المحدَث محدثاً لمعنى، وكلما زدتم في إقامة الدليل على استحالة كونه كذلك لمعنى ازداد السؤال تأكيداً بأن يقال: فإذا ثبت بالدليل الذي ذكرتم أنه لا يحتاج في وجوده إلى معنى، وإن حصل الوجود له في حال كان يجوز كونه معدوماً فيها، فقولوا مثله في المتحرك أنه، وإن حصل كائناً في مكان مع جواز كونه في غيره، أنه لا يجب أن يكون كذلك لمعنى، قيل له: إن المحدث حصل موجوداً بعد أن كان معدوماً لأن الموجِد الذي كان قادراً عليه أوجده. وقد بيّنّا أنه لا يمكن أن يقال في الجسم: إنه اختصّ بأن صار كائناً في مكان مع جواز كونه في غيره بجعل جاعل، لأن قدرته لا يصح أن تكون متعلقة بذات الجسم أن يجعلها على | صفة، فيجب متى قدر على ذلك أن يقدر على إيجاد معنى فيه. وقد ذكرنا ب 74و في الدلالة أنه إنما يجب كون الجسم متحرّكاً لمعنى لما علمنا أنه لم يتحرّك بالفاعل، فإذا كان ما سألتَ عنه من وجود المحدث قد صح كونه كذلك بالفاعل لم يجب كونه موجوداً لمعنى، وفي ذلك سقوط جميع ما سأل عنه.

فإن قيل: ما الذي تريدونه بقولكم: إنه يختصّ بالوجود دون العدم بالفاعل، ولا يصحّ أن تجعلوه علّة في وجوده، ولا له من حيث كان فاعلاً له عندكم حال يختص بها لكونه عليها صار فاعلاً؟ فكيف يصحّ أن تجعلوه وجهاً لاستحقاق هذه الصفة؟ قيل له: إنا لو لم نبيّن الحال في ذلك لم يقدح ذلك في إثبات الأعراض، لأنه قد سلم الطريق فيه على كل حال، وسقط بما بينّاه | لزوم هذا السؤال عليه. ب 74ظ والغرض بقولنا: إنه موجود بالفاعل، أنه لاختصاصه بكونه قادراً عليه قبل إيجاده ما تعلق إيجاده به، فكونه قادراً عليه معقول واختصاصه به دون غيره معقول أيضاً، فصحّ منه إيجاده لكونه بهذه الصفة، ولسنا نجعل ذلك علّة موجِبة لأنه لا يجب أن لا يستحقّ الصفة إلا لمعنى موجب، وإنما الذي فيه بيان وجهٍ معقولٍ، فالكلام الذي زاده السائل ساقط.

سؤال: فإن قال: إذا كان هذا القادر يقدر على ضدّ ما أوجده بقدرته على ما أوجده فلِمَ صار أحدُهما بالوجود من جهته أولى من الآخر، ولِمَ صار بأن يكون فاعلاً لأحدهما أولى من كونه فاعلاً للآخر؟ فإذا جاز أن يختصّ أحدُهما بالوجود من جهته دون الآخر لا لمعنى فجوّزوا كون الجوهر | متحرّكاً في ب 75و مكان مع جواز كونه ساكناً في غيره لا لمعنى، قيل له: إنا قد بينا من قبل أن الواجب تعليل الصفات المعقولة للموصوف وأن تعليل الأسماء وغيرها مما لا[2] يفيد حالاً ولا حكماً للموصوف لا يصحّ، فإذا

[1] بأنه: אנה (مع تصحيح فوق السطر)، ب. [2] لا: + יצח (مشطوب)، ب.

ثبت ذلك، ولم نرجع بقولنا أن الفاعل قد[1] فعل أحد الضدّين دون الآخر إلى حال للفاعل، لم يصح تعليله. وأما وجود أحدهما دون الآخر فقد علّلناه بأن قلنا: إنه صار موجوداً بأن أوجده القادر عليه. وأما قول السائل: فلِمَ أوجده دون ضدّه، فيضمّ[2] المطالبة بأمرين، أحدهما يقتضي ذكر ما لأجله يوجد ضدّه، وقد بينّا أن ما لأجله يوجد ما أوجده هو اختصاصه بكونه قادراً عليه وإيجاده له. وأما تعليل ما له لم يوجد ضدّه لا يصحّ، لأنه نفي، وقد قلنا فيما تقدم: إن نفي الأحوال والصفات لا يعلّل لأنه إن طالب | فقال: لماذا لم يفعل ضدّ ما أوجده، فالفائدة في قولنا: لم يفعل، أن ما لم يفعله لم يوجد من جهته، وذلك نفي لوجوده من جهته، ونفي وجوده يقتضي بقاءه معدوماً على ما كان عليه إذا كان هو المختصّ بكونه قادراً، وتعليل بقاء المعدوم على ما كان عليه لا يصحّ لو كان للمعدوم بكونه معدوماً حال، وكيف، وليس له بكونه معدوماً حال البتة؟ ب 75ظ

فإن قال: إني قصدتُ بالسؤال ما لا يمكن إسقاطه بما ذكرتموه، وهو أن هذا القادر قبل إيجاده لأحد الضدين، إذا صح إيجاده لكل واحد منهما بدلاً من صاحبه، فلماذا يصير موجداً لأحدهما؟ قيل له: إن هذا السؤال لا تعلّق له بإثبات الأعراض، وإنما يقتضي بيان ما لأجله[3] | يختار الفاعل أحد مقدوريه دون الآخر، ‹وقد بيّنا أنه لا يجوز أن يختار فعلاً› لمعنى ‹غير كونه قادراً› لما فيه من إبطال حقيقة القادر، كما لا يصحّ القول بأن الجسم تحرّك إلى مكان لمعنى سوى وجود الحركة لما فيه من إبطال حقيقة الحركة وإخراجها من أن تكون موجبة لكونه متحرّكاً. فإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يوجِد القادر أحد مقدوريه دون الآخر لكونه قادراً من غير معنى سواه. واعلم أن القادر، متى كان عالماً بما يفعله، فغير ممتنع أن يختار أحد مقدوريه دون الآخر لداعٍ يدعوه، وحكمُ الدواعي يختلف، منها[4] ما يقتضي إثبات الفعل وأن لا[5] يعدل عنه، كما نقوله في الدواعي التي[6] تبلغ في القوة أن تكون ملجئة للقادر إلى الفعل، ومنها ما يؤْثر لأجله الفعل، وإن لم يكن بمنزلة الملجأ إلى فعله، لكن المعلوم مع | ثباته أنه لا بدّ من أن يؤثره ما لم تتغير حاله في ذلك الداعي، فلا يمتنع في من هذه حاله أن نقول: إنه إنما اختار أحد مقدوريه دون الآخر للداعي، من غير أن نجعله[7] علّة توجبه[8] لما أوجده، لكنّا ننبّه به على ما له ولأجله اختار ذلك. فأما من يفعل الفعل من غير دواعٍ[9] وأعراض كالنائم والساهي فما قدّمناه من أنه إنما يوجد أحد مقدوريه لكونه قادراً عليه ‹صحيح›، فإنا لو لم نقل أن إيجاده له يرجع إلى ب 76و ب 76ظ

[1] قد: إضافة في الهامش، ب. [2] فيضم: ינתצם، ب. [3] لأجله: + יכ (مشطوب)، ب. [4] منها: פיהא، ب.
[5] لا: + יע (مشطوب)، ب. [6] التي: + תתבת (مشطوب)، ب. [7] نجعله: יגעלה، ب. [8] توجبه: וגה، ب.
[9] دواعٍ: דואעי، ب.

كونه قادراً لكان في ذلك إبطال حقيقة القادر، وهذا مقنع في الجواب عنه. ويبيّن صحة ما ذكرناه في القادر العالم بما يفعله ما نقوله من أن كونه عالماً بقبح القبيح وبأنه غنيّ عن فعله يقتضي أن لا يختاره،
ب 22و فإذا صح أن نجعل ذلك مقتضياً لأن لا يختار بعض ما يقا[بّح] | عليه فكذلك لا يمتنع أن نجعل كون[1] الواحد منّا عالماً بالنفع الذي له في الفعل مقتضياً لاختياره، لكنّه لما لم يكن ذلك بمنزلة العلل الموجبة لم يصح أن نطالب[2] فيه بأحكام العلل، فلذلك أبطلنا سؤال من يسأل فيقول: إذا كان القديم تعالى يخلق العباد ويُنعم عليهم بابتداء النعم لكونه حسناً عليهم تعلّلونه[3] في هذا الباب، فتقولوا:[4] إنه يجب أن يفعل كل حسن يقدر عليه لحصول العلّة في الجميع، وقولوا: إنه كان يجب أن يفعل الحسن قبل أن يفعله بحصول هذه العلّة فيه، بأن قلنا: إن قولنا: إنه فعله لحسنه يثبته على ما لأجله اختاره، لا أنه موجب لاختياره، فليس لك أن تطالبنا فيه[5] بأحكام العلل الموجبة، وهذه طريقة مستمرة سنُشب[ع] القول فيها في باب العدل إن شاء الله.

ب 22ظ فإن قيل: لو كان لكونه قادراً يصحّ منه | إيجاد ما أوجده لوجب أن يكون إيجاده له في حال كونه قادراً، كما أن الحركة لما أوجبت كون الجسم متحرّكاً وجب كونه كذلك في حال وجودها، ووجب خروجه عن كونه متحرّكاً إذا تقضّت. وهذا يشهد بإبطال ما [قد] اعتمدتموه من أن المحدَث إنما وُجد لإيجاد القادر عليه إيّاه، قيل له: إن كون الموجود موجوداً بالفاعل في أنه أصل أوضحُ من كون المتحرّك متحركاً لعلّة، وذلك أنّا نعلم تعلّق المحدَث بالواحد[6] منّا على الجملة باضطرار، وإن احتجنا في[7] بيان الوجه الذي لأجله تعلّق به وبيان الصفة التي لكون الفاعل عليها صح تعلّقها به إلى الاستدلال، وليس كذلك حال المتحرّك، لأنا ‹لا› نعلم حاجته إلى معنى، لا على جملة ولا على
ب 14و تفصيل، إلّا بالاستدلال على ما | بينّاه من قبل، وإذا كان ذلك أصلاً لم [يجز] أن نطالب[8] فيه بما ثبت عليه أحكام العلل الموجبة، بل يجب أن نثبته فاعلاً وموجداً لما يوجده على وجه لا ينقض حقيقة وصفنِا له بأنه قادر عليه. ومتى قلنا: إنه يوجده في حال كونه قادراً، كان فيه نقض له، لأن إيجاد الموجود لا يصحّ على ما نثبته في باب الاستطاعة، وليس كذلك حال الحركة، لأن القول بأنها توجب كون الجسم متحرّكاً وقد تقضّت يخرجها من أن تكون موجبة، فأحد الأمرين بالضدّ من الآخر، فمن سامنا أن نسوّي بينهما فقد أبعد.

---

[1] كون: إضافة في الهامش، ب. [2] نطالب: יטאלב، ب. [3] تعللونه: יעללונה، ب. [4] فتقولوا: פיקולו، ب.
[5] فيه: + באח (مشطوب)، ب. [6] بالواحد: באלפאעל (مع التصحيح)، ب. [7] في: אלי، ب. [8] نطالب: יטאלב، ب.

فإن قيل: إذا جاز أن تثبتوا القديم تعالى قادراً فيما لم يزل، وإن استحال وجود الفعل من جهته
‹لم يزل›، ولم يكن ذلك عندكم نقضاً لوصفنا إياه بأنه قادر، فجوّزوا كونه قادراً على ما يجب وجود[ه]
أو على الموجود وأن لا ينقض ذلك قولنا: إنه قادر، وهذا يمنعكم من إسقاط سؤالنا | بما قطعتموه به، ب 14ظ
قيل له: إنّ وصف القادر بأنه قادر على الشيء يقتضي صحّة وجود ذلك الشيء من جهته على الوجه
الذي يصحّ وجوده عليه، لأن هذه الصفات متعلّقة بالغير، فلا بدّ مع مراعاتها من مراعاة حال ذلك
الغير، ولذلك أحلنا كونه قادراً على ما يستحيل وجوده على كلّ وجه. فإذا صحّ ذلك، وكان وجود
الفعل على وجه يخرج به عن أن يكون فعلاً إلى أن يكون قديماً يستحيل، فوجوده[1] على وجه يخرج
فاعله من أن يكون على الصفة التي معها يصحّ أن يكون قادراً يستحيل أيضاً، فيجب أن نقول:[2] إنه
تعالى قادر فيما لم يزل على إيجاد الأفعال على الوجه الذي يصحّ وجودها عليه، فلا يكون في ذلك
إبطال كونه قادراً عليه، لأنا نصحّح وجود مقدوره من جهته على الوجه الذي يصحّ[3] وجوده عليه،
وليس كذلك ما طالبنا به من القول بأنه إنما [يقدر] على ما | قد وجد في حاله، لأن في ذلك نقض ب 82و
حقيقة القادر، فالكلام إذاً صحيح بحمد الله.

سؤال: فإن قيل: أليس القدرة في حال حدوثها لا يصحّ إيجاد الفعل بها وفي الثاني يصح ذلك
منها؟[4] فقولوا: إنها إنما كانت كذلك لعلّة على ما تذهبون إليه في إثبات الأعراض، قيل له: إنها في
حال حدوثها لا يصحّ كون مقدورها موجوداً بها بدلاً من ألّا يوجد، بل ذلك يستحيل فيها لأن في
القول بأن مقدورها يوجد في حال حدوثها إيجاب كونها قدرة على الموجود، وفي ذلك قلبُ جنسها،
وليس كذلك حال كون الجسم متحرّكاً، لأنه كان يجوز عليه في تلك الحال أن يكون ساكناً على البدل
على ما رتّبنا الكلام فيه.

فإن قيل: أليس هذه القدرة الحادثة في هذا الوقت لو تقدّم حدوثها لصحّ وجود[5] مقدورها بها في
هذه الحال، فقد صحّ أن وجود | مقدورها بها كان يصحّ بدلاً من استحالته؟ فما أنكرتم أن يكون إنما ب 82ظ
صحّ ذلك فيها لمعنى على شرطكم في إثبات الأعراض؟ قيل له: إنها من حقّها أن تتعلق بما يصحّ إيجاده
بها متى وجدت فيه، فإذا تقدم وجودُها وجود مقدورها صحّ وجوده بها، ولم يؤدِّ ذلك إلى انتفاء هذا
الحكم فيها، ولو وُجدت في حال وجود مقدورها لأدّى ذلك إلى إبطال ما يقتضيه جنسها. فإذا صحّ
ذلك جرت فيما سألتَ عنه مجرى كون القديم تعالى غير مدرِك عند عدم المدرَك ووجوب كونه

[1] فوجوده: וגודה، ب. [2] نقول: יקול، ب. [3] يصح: + יצר (مشطوب)، ب. [4] منها: פיהא، ب. [5] وجود: + ם (مشطوب)، ب.

مدركاً عند وجوده، فكما لم يجب كونه مدركاً لمعنى من حيث وجب كونه مدركاً عند صحّة هذه الصفة عليه فكذلك لا يجب كون القدرة متعلّقة بالمقدور في الثاني، لو تقدّم وجودها، لمعنى يوجب تعلّقها به ووجوب صحّة وجوده بها، ففارق حالها فيما ذكرتَه ما نقوله في إثبات الأعراض. على أن القدرة ليس لها حال تختصّ بها لكونه ||

Fragment XXIII

ب 83و [في] عِلمنا بأنه قد يعلمه موجوداً من لا يعلمه باقياً دليلٌ على صحّة ما قلناه، وذلك لأن صفة الوجود،[1] وإن كانت واحدة فالعلم بكون الموصوف عليها في وقتٍ بخلاف العلم بكونه عليها في وقت آخر، ولا يدلّ اختلافهما على أن الصفة مختلفة، فسقط بذلك ما سأل عنه، وجرى ذلك في بابه مجرى ما عُلم تجدّد عدمه، ثم عُلم أنه على ما كان عليه في كونه معدوماً، أن العلم باستمرار عدمه، وإن لم يكن هو العلم بتجدّده، فليس في ذلك دلالة على أن صفة العدم ليست هي التي دامت، فكذلك القول في الباقي. وأمّا ما به يُعلم أن الباقي يجب كونه باقياً في الثاني، ويجب كونه غير باقٍ في الأول، فبيّن، لأن المستفاد
ب 83ظ بوصفنا له في الأوّل بأنه غير باقٍ إذا كان وجوده لم يتجدّد، وقد علمنا أن ذلك | واجب له في الثاني، غير جائز عليه في الأول، فيجب أن لا يحتاج في اختصاصه بذلك إلى معنى كما قلناه في نظائره من المسائل، وفارق حاله حال الجسم في كونه متحرّكاً.

وليس لأحد أن يقول: أليس في حال وصفنا له بأنه باقٍ كان يجوز أن لا يوصف بذلك بأن لا يكون حدوثه قد تقدّم؟ فيجب إذاً أن يكون في حكم الجسم في جواز كلتا[2] الصفتين عليه والحال واحدة. قيل له: إن الجسم إذا كان وجوده متقدّماً فكونه باقياً في الثاني واجب له، وإذا كان حادثاً فكونه غير باقٍ واجب له، وإنما يصح كونه غير باقٍ بدلاً من كونه باقياً في الحال الثاني بأن يُقدّر حادثاً على غير الوجه الذي حدث عليه، وليس كذلك حال الجسم في كونه متحرّكاً، لأنه في حال يصح
ب 15و كونه متحركاً يصح كونه ساكناً من غير أن يُقدّر فيه خلاف ما هو عليه، فثبت بذلك صحة | الفرق بينهما[3] على ما قدّمناه. وأما ما قلناه أن ما معه يصحّ كونه باقياً لا يصحّ معه كونه غير باقٍ لأنه يصحّ

[1] الوجود: אלמוגוד، ب. [2] كلتا: כלתי، ب. [3] بينهما: בינהם، ب.

كونه باقياً بأن يتوالى وجوده أو بأن تستمر به الأوقات في الوجود، ومع أن هذا حاله يستحيل كونه غير باقٍ، فليس[1] كذلك حكم الجسم لأن الذي يصحّح فيه كونه متحرّكاً هو الذي يصحّح كونه ساكناً. فثبت بذلك صحّة ما أجملناه من الأجوبة عن السؤال في الباقي. وأما ما يعتمدونه من أنه إذا حصل باقياً في الثاني ولم يجز أن يكون باقياً لحدوثه أو لعدمه أو لعدم معنى فيجب أن يكون كذلك لحدوث معنى، لأن الصفة المتجددة لا تُستحقّ إلّا لهذه الوجوه، فلا يصحّ، لأن هذا لو صحّ لكان إنما يصحّ في الصفات التي تفيد في الموصوف حالاً متجددة. فأما إذا لا يفيد إلّا التسمية على ما قدّمناه فلا وجه لذكره فيه. وبعد، فإنا قد بينّا أن | الصفة قد تتجدد لهذه الوجوه أيضاً، فالاعتماد على ذلك ساقط على كلّ وجه. ب 15ظ

سؤال: فإن قيل: أليس المُعاد يحصل مُعاداً بعد أن كان غير معاد لا لعلّة؟ فقولوا مثل ذلك في المتحرّك، قيل له: إن ما أُعيد إلى الوجود الذي كان له لم يحصل له بكونه مُعاداً صفة زائدة على ما له بكونه حادثاً، وهو الوجود، فإذا كان حادثاً بالفاعل فيجب أن يكون معاداً بالفاعل وأن يكون حاله وهو معاد كحاله لو لم يتقدم الوجود له. ففارق من هذا الوجه قولنا في المتحرك.

فصل في ذكر ما تبين به الصفة المستحقّة لعلّة من سائر الصفات

اعلم أن الأعراض على ضربين، أحدهما طريق إثباته الاستدلال بالصفة الموجَبة عنه والآخر طريق إثباته على الجملة اضطراراً[2]

[1] فليس: ולים، ب. [2] اضطراراً: אצטראר، ب.

القطع الموجودة من شرح عبد الجبار الهمذاني لكتاب في الكلام للصاحب بن عباد

∴

فأما ما ذكرتُه من أن كل كون فجائز [بقاؤه في] الثاني فبيّنٌ، لأنه إذا جاز [أن يسكن وأن يتحرّك في] ف 1ظ
المكان الذي هو فيه دائماً لم يمتنع أن [يسكن ويتحرّك]، وقد بينّا أن الجسم لما هو عليه يصحّ أن [يسكن ويتحرّك] والحال واحدة، فإذا صح ذلك فكل ما يجوز أن ينتقل عن الجهة التي هو فيها فقد يجوز أن يدوم كونه فيها، وقد بينّا أن المتماثل يجوز أن يجتمع في محلّ واحدٍ كما يجوز ذلك في الأعراض المختلفة لما لم يحصل فيه مانعٌ من اجتماعه.

[فأما] الكلام في جواز البقاء على الأكوا[ن] فقد قدمناه ودللنا على أن الحركة كالسكون في جواز البقاء عليها. فأمّا الكلام في السكون المباشر، فقد اختلف **الشيوخ** فيه، فكان **الشيخان أبو الهذيل وأبو علي** يقولان أن القادر منّا لا يجوز له البقاء على ما يفعله ابتداءً ما لم [يدُم] منعٌ وعجزٌ كالسكون
والاعتقاد [وغيرهما]. فأما إذا فعل السكون في نفسه ثم عجز[1] | [جاز البقاء، و]الذي يقوله **شيخنا أبو** ف 1و
هاشم أن البقاء يجوز عليه [أبداً] على كل ذلك، لأنه إذا جاز أن يبقى في جنسه ولا مانع من بقائه فيجب أن يبقى كما يجب ذلك في سكون الجماد وفي المتولّدات من فعل الحيوان. وكونُه غير خالٍ [من] الأخذ والترك لو صحّ لم يمنع من بقاء السكون ما لم يُحدث في الثاني ضدّه، لأن إحداثه في مثله لا يمنع من جواز بقاء السكون الذي قد فعله، كما أن سكون الأرض لا يمنع أن يبقى وإن أحدث الله تعالى في الأرض سكونًا[2] حالاً بعد حالٍ. وما تعلق به من أنّ الجالس في دار لغيره بإذنه إذا حضر ربّ الدار عليه القعود ثانيًا [استثناءً] للذمّ، فلولا أن القعود لا يبقى لأدّى ذلك إلى أن يقبح من القعود ما كان حسناً ويستحقّ الذمّ على ما كان لا يستحقّه عليه، فبعيد، لأنّ عندنا أنه متى وقع الحظر فالذمّ
الذي يستحقّه هو لأنه | لم يفعل ما لزمه من الخروج، وذلك لأنه [أدام السكون في المكان] الذي ف 3ظ
كان فيه ولو قلنا أن القعود في الدار لا يبقى لصح، وذلك لا يمنع من جواز [البقاء على الأكوان لو بحثت] هذه المسألة مستقصاة.

مسألة

قال الصاحب: والمولّد هو الاعتماد مع السكون أو الحركة، وهذا كتعليقنا حجراً بسلسلة إلى السقف، فلو انقطعت السلسلة ذهب الحجر على حسب ما نشاهد من تراجع طوق القوس عند انقطاع الوتر،

---

[1] عجز: + كالسكون والاعتقاد فأما إذا فعل السكون في نفسه ثم عجز فقد، ف. [2] سكونًا: سكون، ف.

وفي القوس عند تجاذب الطرفين[1] حركات واعتمادات، وكلا[2] الاعتمادين قد ولّدا الحركة، والمراد بذلك أن القادر يولّد بالاعتماد، والطَنين يحدث في الطست عند المصاكّة، وكل جسم حُرِّك ولم
ف 3و يصاكّ بعضه بعضاً ولم يصاكّ غيره من الأجسام الصلبة لم يحدث فيه صوت، ولهذا | [إذا سكن] الطست فلا يطنّ كما يكون ساكنًا [عند انقطاع] الطنين بأن يكون الاعتماد في بعض [الأجسام يقع] على جهةٍ وفي بعضها على أخرى فتولد المصاكّة بالاعتماد الشديد، والهوي الذي في الحجر عند انقطاع السلسلة والتراجع في القوس يتولد عن الاعتماد، وليس بفعل القاطع.

اعلم أن الذي استقرّ من مذهبه **رحمه الله** في الاعتماد أنه هو المولّد للأكوان وللأصوات، فأما التأليف فإنه ذكر في **الجامع** أنه أيضاً يتولّد عن الاعتماد، ويمرّ في كثير من كلامه أن المجاورة تولّده. فأما الآلام فقوله فيها يختلف، فربّما قال أن الاعتماد يولّدها وربّما قال أن المولّد لها[3] التفريق الذي يبطل عنده صحة الحيّ. فأما **شيخنا أبو علي** فالأكثر في كلامه أن المولّد هو الحركات دون غيرها، وربّما قال في
ف 4ظ **كتاب التوليد** وغيره أن الاعتمادات والحركات | تولدان، ويجمع بينهما إذا ذكر الكلام في [الاتحاد] فيما الذي يولّد التأليف والا[تحاد في الجسمين].

والذي يدل على أن الاعتماد هو المولّد [للحركات] أنه المختصّ بجهةٍ يصحّ أن يولّد التحريك [في جهة دون] أخرى، فلو كان الكون هو المولّد ولا اختصاص له بالجهة لم يكن بأن يولّد في بعض ما ماسّه محلّها أولى من بعض. فإن قال قائل: إني أثبت للحركة جهة فيتمّ لي القول [بأ]نها تولّد، قيل له: لو كان للحركة جهة لرجع ذلك إلى ج[ن]سها وأوجب ذلك فيها أنها من جنس الاعتماد، وأوجب أيضاً أن للسكون جهة لأن الجنس واحد، وإذًا جاز أن يماسّنا الجسم المتحرك فلا يقع لنا معنى المدافعة، ومتى اعتمدنا عليه حصّل ذلك علماً بالمختصّ بالجهة هو الاعتماد والذي يقع به المدافعة دون غيره. ولذلك يقع التمانع بين القادرين في الاعتمادين المختلفين ويثبت وتر القوس على ما هو عليه لما في طرفيه
ف 4و من الاعتمادين | المتساويين في الجذب. وإذا صح أن الاعتماد [هو المولّد] فلا فرق بين أن يصادف في محله الحركة أو السكون في أنه يولّد، لكن الحجر المعلّق بالسلسلة ما فيه من الاعتماد لا يولّد للمنع الواقع وهو التعليق، فإذا قُطع زال المنع فيتولّد الانحدار عن الاعتماد و[لـ]ذلك يتولّد هويّه بحسب الاعتماد في الشدّة والضعف، لا بحسب قطع القاطع. وهكذا القول في الوتر إذا قطع أن التراجع يكون بحسب اعتماد الطرفين وقوتهما دون القطع. ومن حق الاعتماد أن يولّد التحريك إذا لم يقع فيه منع، فأمّا

---

[1] الطرفين: الطرفان، ف. [2] وكلا: وكلي، ف. [3] لها: له، ف.

إذا كان الجسم على ما كان ثم اعتمدنا عليه فإنه يولّد السكون فيه، لأن المنع من التحريك لا يكون منعاً من التسكين، ومن حقّه أن يولّد في محلّه التحريك والتسكين فيما ماسّ محلّه، ويولّد الحركة في كل واحد منهما على الحدّ الذي يولّد في صاحبه، ويتفقان أيضاً في أن المنع | من أحدهما يجري مجرى ف 5ظ
المنع من الآخر. وقد ك[ان شيخنا] أبو علي يقول في وتر القوس أن فيه [ك]الاعتماد، فلذلك يتراجع عند القطع على طريقة واحدة. وإنما يتمّ له ما قال لو صحّ أن المولّد هو الحركة، فأما إذا ثبت أنه الاعتماد فلا وجه لما قاله. على أن إيجاده للاعتماد فيه معلوم ومعلوم ما سببه[1] وليس كذلك الحركة، فكيف ثبت التوليد لها دون الاعتماد؟

فأما الصوت فمن الاعتماد يتولد، ولذلك يحصل بحسبه في القوة والضعف، فإذا قويت المصاكّة قوي الصوت، وإذا ضعف ضعفت، ولذلك يتولّد في غير محلّ الاعتماد، ولو كانت الحركة تولّده لم يصحّ ذلك فيها لأنه لا جهة لها[2] على ما قدّمناه. وإنّما ينقطع طنين الطست بالتسكين لأن الاعتماد وإن ولّده فلا بدّ من أن تجامعه الحركات، لأنه إنما يصير مصاكّة بها ومعها، فإذا سكن الطست زال السبب أو زال شرطه | [فينقطع] التوليد. ومن حقّ الصوت أن يقع على وجهٍ فيكون [عندما] ف 5و
نُظّم صار كلاماً، والمولّد لجميعه هو الاعتماد، لكنّه يختلف بحسب الآلات منّا، لأنه[3] يحتاج في هذه الأفعال إليها، لا أنه في جنسه يحتاج إلى أكثر من محلّه، لأن الصوت كاللون في أنه يختصّ المحلّ ولا يحتاج إلّا إليه. وقد شرحنا القول في ذلك في **كتاب الاعتماد**، وبينّا أن الأصوات ترجع إليه وإن كان إنّما يفعله بواسطة، فلذلك قيل: إن القادر هو المولّد والموجب دون نفس السبب، وإن كان إطلاق هذه العبارة في السبب من جهة التعارف غير ممتنع، ويراد بذلك أن عند وجوده يجب وجود المسبَّب مع ارتفاع الموانع.

فأمّا الهويّ الذي يحصل في الحجر عند قطع السلسلة فإنه عند الاعتماد اللازم يتولّد، وهو من فعله تعالى، فيجب أن يكون هويّه أيضاً من فعله لأن المسبَّب أبداً يجب أن يكون من فِعل | فاعل ف 6ظ
السبب، ولذلك قال[4] **رحمه الله** أنه ليس بعض[ه أولى من بعض]. فإن قيل: إن لم يكن فعلاً له فيجب ألّا يستحقّ [الذم]، وإن [كان] يسقط على رأس غيره فشجّه أو قتله،[5] ويجب ألا يلزمه به دَيتُه [على] أنه المعرِّض لهذا الضرر، فهو بمنزلة واضع الطفل تحت البرد في أنه، وإن كان موته من فعله تعالى، فقد يستحقّ الذمّ لأنه المعرِّض لهذا الضرر.

---

[1]ما سببه: مسببه + (حاشية) مما سببه، ف. [2]لها: إضافة فوق السطر، ف. [3]لأنه: لأن، ف. [4]قال: إضافة فوق السطر، ف. [5]عدره فنتجه أو قتله: حتى يقبحه، مع تصحيح فوق السطر، ف.

وأما القود فهو شرعي وقد[1] يلزم من لا يفعل القتل على بعض الوجوه، وكذلك تراجع القوس لا يكون من فعل القاطع للوتر، بل هو من فعل فاعل اعتماد الطرفين. فهذه جملة كافية في هذا الباب.

مسألة

قال الصاحب: والجوهر في أول حال خلق الله تعالى أياه كائنٌ بكونٍ فيه، ولا يجوز أن يكون هذا الكونُ من أقسام الحركة ولم يكن قبله في هذا الجوهر كون في غير هذا المكان، ولا يكون[2] هذا الكون إذا بدئ[3] | إلا سكونًا إلّا أنه ليس بسكون في أول حال الخلق [له حتى] مضى وحدث كون مثله في الثاني، فالثاني سكون وهو ليس بسكون، وهذا كلام في التسمية. ف 6و

اعلم أنا قد بينّا الكلام في الأكوان وأن الاسم الشامل بجميعها هو قولنا: كون، لوقوعه على كل م[عنـ]ـى صار به الجوهر في جهةٍ دون جهة. وبينّا أن هذا الكون قد يكون حادثاً وباقياً وأن باقيهُ لا يكون إلّا سكوناً لإيجابه كون المحلّ لابثاً في جهة مخصوصة. وحادثه ينقسم، فإن كان حادثاً بحدوث الجسم وصف بأنه كونٌ فقط لخلوّه مما له يوصف بأنه حركة أو سكون، وإن كان حادثاً عقيب مثله كان سكوناً[4] لإيجاب كون المحلّ لابثاً في مكانه، لأنه[5] لا فرق بينه والحال ما وصفناه وبين الكون الباقي، لأن كلّ واحد منهما لو وجد خالياً من صاحبه لوجب كون المحلّ به[6] لابثاً، أو يكون حادثاً عقيب ضدّه فيكون | حركة لإيجابه كون المحلّ في جهة بعد أن كان [في غيرها]، ولا فصل. وصحة هذه الجملة تبين صحة ما قاله من [أن] الكون[7] الموجود في الجسم في أ[وّل حال خلق] الله إياه يجب ألّا يوصف بأنه حركة من حيث [أنه لو] حصل كائناً في المكان وقتاً واحداً لوجب في المتحرّك أن يكون ساكناً وهذا محال، فيجب ألا يوصف بذلك إلّا إذا بقي، وقد بينّا أن هذا الكون بعينه قد كان يجوز أن يكون حركةً أو سكوناً بأن يحدث على غير هذا الوجه، وشرحنا القول فيه فلا وجه لإعادته. ف 7ظ

---

[1]وقد: + لا (مشطوب)، ف. [2]يكون: يكن، ف. [3]بدئ: بلي، ف. [4]سكوناً: + سكونًا لما قدمناه لكنه قبل بقائه لا يوصف: حاشية فوق السطر، ف. [5]لأنه: إضافة فوق السطر، ف. [6]به: + لأنه (مشطوب)، ف. [7]الكون: + لموصوف (ولعله مشطوب)، ف.

مسألة

قال الصاحب: ويجوز أن يحدث الكون في الجزء وهو في غير مكان.

اعلم أن الكون يحدث في الجزء ويحلّه ويوجب الحكم له ولا يحتاج إلا إليه، فيجب أن تكون صحة وجوده فيه وهو في غير مكان كصحة وجوده فيه إذا كان في المكان، | وهو مثل اللون ومثل الطعم، ف 7و فلما كان حالهما ما وصفنا من[1] [أنهما] لا يتعلقان إلّا بالمحلّ صحّ وجودهما فيه على كلّ حال. فإن قيل: ومن أين لكم أن الكون يحلّ فيه [دو]ن مكانه؟ قيل له: لأنه[2] لو حلّ فيه وفي مكانه معاً لوجب أن يكون كالتأليف في حلوله في محلَّين وأن [يشا]ركه في أخصّ أوصافه، وهذا محال مع ثبوته مخالفاً له وللجوهر[3] الذي يتغيّر حكمه بالكون دون مكانه، فيجب حلوله فيه، ولأن المقتضي للكون[4] اختصاصُه بجهة مع جواز كونه في غيرها، وهذا يختصّ به دون المكان، فيجب ألا يحتاج[5] إليه. فإن قال: إنه وإن لم يحلّ المكان فهو شرط فيه كما أنه شرط في بقاء السكون في المتمكن وفي صحة التصرّف من جهة القادر منّا، قيل له: إن الشيء إنما يُجعل شرطاً في غيره إذا بان تعلّقه به، فأما والتعلق زائلٌ فجعله شرطاً محال. وإنما جعلناه في حكم الشرط | في بقاء سكون المتمكن عليه لأنه لا يمنع له زوال الذي ف 8ظ فيه من توليد الهوي، فإذا زال الهوي وزال التوليد بقي السكون، ولذلك لو عُلّق العلاقة لبقي السكون مع فقد المكان، وقد عرفنا أن المكان لا تأثير له في هذا الباب، فكيف يُجعل شرطاً في وجوده ولا فرق بين هذا القول وبين القول بأن مكان[6] الحيّ شرط في وجود حياته وعلمه وقُدره وإن كان الحكم الموجب عن ذلك يرجع إلى الجملة دون مكانها؟

فإن قال: ومن أين لكم أن تحرّك الجوهر يصحّ ولا مكان؟ قيل له: لأنه إذا تحرّك والمحلّ بحاله عُلم أنه لا تعلّق للحركة به، فيجب أن يصحّ هذا الحكم له مع فقده، ولو كان مع فقد المكان لا يجوز وجود[7] الحركة فيه والكونِ لوجب تجويز الجوهر خالياً من الأكوان بأن يوجد لا في مكان. فإن قال: عنيتُ بالمكان ما أحاط | [صفيحه] بالجواهر، فقد حصل فيه كون لأنه حصل في غير [الجهة] التي كان ف 8و فيها. يبيّن ذلك أن الصفيحة الأوّلة لو أزيلت بعد النقل لوجد محاذيًا لغير ما كان محاذيًا له، فحكمه إذاً حكم الصفيحة الأولة، فإذا وجب عند الانتقال وجود الحركة فيها فكذلك القول في سائر الصفائح. قال **شيخنا أبو هاشم:** ولولا صحّة ذلك لوجب لو طلي الإنسان بدهن أو قار، ثم انتقل من بغداد إلى

---

[1] من: في، ف. [2] لأنه: إضافة فوق السطر، ف. [3] وللجوهر: ولا الحوهر، ف. [4] للكون: لكون، ف.
[5] يحتاج: + إلا، ف. [6] مكان: المكان، ف. [7] وجود: وجوده، ف.

البصرة أن يكون غير متحرك في الحقيقة، ولوجب إذا ركب سفينة أن تكون هي المتحرك دونه، ووجب إذا نقل الصندوق من بلد إلى بلد أن يكون هو المتحرّك دون ما فيه، ولوجب في العالم بأسره ألا يصحّ أن يتحرك، ولوجب أن يكون ظاهر الصفيحة يتحمل إذ لا يشقّ علينا نقل زقّ فيه زيبق وأن
ف 9ظ تكون سهولة نقله علينا كسهولة نقله وهو فارغ. فكلّ ذلك يبطل هذا القول. | فأما إن خالفوا في العبارة فالذي يدلّ على أنه [يوصف] بأنه متحرّك وإن لم يكن هناك مكان ما يعرف [من] حال أهل اللغة أنهم وصفوا الجسم بمكان [وإن] اعتقدوه متحرّكاً في الجوّ واعتقد أكثرُهم أنه لا مكان هناك بينهما ولا غيره. والعبارات الواقعة من قبلهم تتبع الاعتقادات منهم دون العلم على ما بينّا في غير موضع، وذلك يبيّن خطأ من خالف في ذلك من المعنى والعبارة جميعاً وقال أن ظاهر الحجر هو المتحرك دون باطنه.

مسألة

قال الصاحب: ويجوز أن تحدث حركتان وثلاثٌ وأكثر من ذلك في جزءٍ واحدٍ بعد أن يكون الجميع في جهة واحدة وقطعاً لمكان واحد، مع أنه لا بدّ في الجزء متى كان متصلاً لغيره من وجود أجزاء
ف 9و كثيرة وأكثر من ذلك، ولذلك يحتاج إلى مزيّة | [عليه] عند انضمام الأجزاء.

اعلم أن الذي يدلّ على [جواز] وجو[د] حركتين وأكثر من ذلك في المحلّ الواحد [قد مر في] باب السواد، لأنا قد دللنا على جواز وجود [أجزاء] تماثل في محلٍ واحدٍ وأنها كالمختلف في هذه القضية إذا لم تكن متضادّة ولا جارية مجرى المتضادّ، وقد صحّ في الحركات التماثلُ إذا حصل المحلّ بها في جهة واحدة، فيجب جواز وجودها أجمع في المحلّ[1] الواحد.[2] فإن قال: لو صحّ وجودها فيه لوجب كون المحلّ أشدّ حركة وأقطع للأماكن، وذلك يستحيل فيها لاستخلافه وجود المحلّ في وقتٍ واحدٍ قاطعاً للأماكن، قيل له: إن المتماثل[3] منها[4] يوجب صفة واحدة وهو كونه في جهة منفردة، لكن المعلوم من حال كلّ جزء منه أنه لو انفرد لأوجب هذا الحكم، فقد بينّا أن السرعة في المتحرك يراد به توالي الحركات وزوال السكون وحلولها، ويراد به[5] أنها قليلة، وأوضحنا ذلك من قبل. فأما الذي يدلّ على
ف 10ظ أنه لا بدّ من وجود حركات متماثلة في المحلّ | الواحد فهو أن الجسم الثقيل المتصل بعضه [ببعض

[1]المحل: وقت، مع تصحيح فوق السطر، ف. [2]الواحد: واحد، ف. [3]المتماثل: كذا التصحيح فوق السطر، ف. [4]منها: فيها، ف. [5]توالي ... ويراد به: إضافة في الهامش، ف.

يمنع] من أن يفعل القادر في كلّ محلّ فيه، إذ كان [يقتضي] تعدّد أجزاء جميعه حتّى يصح أن يحركه، [لأنه يصحّ] القول في ذلك من وجهين، إمّا أن يكون الجميع متحركًا لوجود حركة في كلّ واحد منه أو يحتاج إلى جزء لأنّ قدرته تتعلق بما ذكرناه، فوجب[1] ألّا يحتاج القادر منّا في حمل الثقيل إلى زيادة قدرة ولا معاونة للغير من القادرين، وكان يجب فيما يثقل عليه ألّا يخفّ عليه حمله[2] إذا عاونه غيره، وكلّ ذلك يُبطل القول الأول، فلم يبقَ إلا أنه إنما يحرك الجسم الثقيل بأن يفعل في كل جزء منه أجزاء من الحركات. فإن قيل: فتقدّرون لهذه الحركات غاية وتصيّرون لها حدّاً؟ قيل له: إن الأكثر في الكتب أنه يجب أن تفعل[3] في كل جزء من الثقيل بعدد جميع أجزائه، وأكثر ما يمرّ في كلام **شيخنا**
ف 10و **أبي هاشم** أن المانع من انتقاله، ⟨أي⟩ تحركه في كلّ جوهر، هو[4] الاتّصال | [خلافاً لقول] **شيخنا أبي علي**، وقد ذكر **شيخنا أبو هاشم** في [**كتاب**] **الموانع** ما يدلّ[5] على أن المانع هو الاعتماد دون [الاتّصال، فوجب] على هذا القول أن تفعل في كلّ جزء بعدد ما في جملته من الاعتمادات [ما] زاد على عدد الجوهر أو نقص، وقد شرطنا القول في ذلك في **كتاب المنع والتمانع**، وقلنا: إذا ثبت أن الجسم لا يمتنع تحريكه إذا لم يكن فيه ثقل البتة ولا الثقيل في جهة نقله فواجب أن يكون المانع هو الثقل دون غيره. وقد مرّ **لشيخنا أبي هاشم** أنه لا يسمَّى ذلك منعاً لأن مع وجوده يصحّ تحريكه عند المعاونة وزيادة القُدر، والمنع إنما يختصّ بذلك متى لم يصحّ مع وجوده وجود الممنوع كالمتضادّات، وقد بينّا في **الكتاب الذي ذكرناه** أن الاعتماد منع مما يضادّ موجَبه وأنه بمنزلة منع الشيء من ضدّه، وبينّا أن المنع
ف 2ظ قد يكون منعاً بشرط نقصان القُدر | وغيرها كما نقوله في المنع من تكافي القاد[رين، وقد بيّنّا] القول فيه،[6] وبيّنّا ما كان يقوله [في] اتّصال [مؤلّف الجسمين] إذ يجب أن يوجد في كل جزء بعدد أجزاء [جسميه] جزء أجراه مجرى المتمانعين أن أحدهما لا [يميز من] الآخر إلّا بزيادة مقدوره، وذكرنا ما يَنصر به ذلك وما يعتمد عليه من قول **الشيخين**. وكلّ ذلك يبيّن أن الحركات المتماثلة يجب أن يُقطع بصحّة وجودها في الجسم الثقيل **على ما قاله في الكتاب**.

مسألة

قال الصاحب: ويجوز أن يُحدث القادر في الجزء كوناً ثم يحدث فيه في الثاني كوناً في ذلك المكان، وكذلك في التأليف التابع، من غير أن يحركه، ولا يمكن [أن] يزيله مع بقاء الكون الأول فيه، ويجوز

---

[1] فوجب: وجب، ف. [2] حمله: إضافة في الهامش، ف. [3] تفعل: نعقل، ف. [4] جوهر، هو: جوهر وهي، ف.
[5] مما يدل: إضافة فوق السطر، ف. [6] فيه: إضافة فوق السطر، ف.

أن يفعل العباد ذلك فيفعلوا في الساكن سكوناً بأن يعتمدوا على الجسم، فيفعلوا فيه إلى ما فيه من
ف 2ب السكون | [سكوناً باعتماد] في الأجسام الثقال نحو الجبال وما لا يتهيأ [لتحريك القادر منا، فيحدث فيه سكو]ناً باعتماده، [لأن كل واحد] قدر على الشيء قدر على ضدّه.

اعلم أن المحلّ إذا [احتمل] الفعل وكان القادر قادراً عليه ولا مانع فيجب أن يصحّ منه إيجاده، وقد [د]للنا من قبل على جواز وجود المتماثل من الأعراض في المحلّ الواحد.[1] فإذا صح ذلك فيجب أن يصحّ في القادر أن يُحدث في المحلّ كوناً يصير به في مكان، ثم يُحدث فيه[2] كوناً من جنسه، ثم كذلك أبداً، فلا يحتاج القادر في صحة إيجاد السكون فيه حالاً بعد حالٍ إلى أن يحركه ثم يسكنه، لأنه ليس من شرط[3] صحة وجود الجزء الثاني من السكون أن يقع عقيبه، فسواء تقدمه أو لم يتقدمه في صحة وجوده من القادر عليه، وعلى هذا الوجه بينّا القول في علة سكون السموات والأرضين ...

Fragment 11

ف 11ظ فإن قيل: أليس [الشيء لا يجوز إعادة وجوده بعد انقطاعه] ولا يجوز أن يعيد الواحد منّا مقدو[راتنا] باقية، فهلا وجب مثل ذلك في الجواهر [التي لا بقاء لها]؟ قيل له: أمّا ما لا يبقى فمن حقّه أن يختصّ في وجوده بو[قت واحد] ويستحيل وجوده إلا فيه، وصحة الإعادة [تقتضي صحة] وجوده في وقتين، فلذلك لم يجز أن يعاد. فإن قيل: [إنما وجب] أنّ وجوده في وقتين على جهة الاتصال يستحيل، [أما] إذا كان بينهما انفصال فيصحّ لذلك عليه الإعادة، [قيل له:] كلّ ما يعقبه في صحّة الوجود الوقت الواحد اختصّ ذلك بالاتصال في باب الوجود دون الانقطاع، فيجب أن يوجد ما لم يحصل ما ينافيه ويضادّه، وفي هذا صحّة ما قدّمناه من أن الإعادة يستحيل عليه.[4] فأما ما يبقى من[5] مقدوراتنا فإنما لم يجز أن يعاد لأنه، وإن جاز أن يتوالى وجوده للأوقات الكثيرة، فإنه يختصّ في باب الحدوث بوقتٍ
ف 11و واحدٍ لأمر يرجع إلى القدرة، لأن من حقّها أن لا يصحّ [أن يوجد منها في] المحل الواحد | [إلّا جزء

[1] من الأعراض في المحل الواحد: مكرر مشطوب، ف. [2] فيه: إضافة فوق السطر، ف. [3] شرط: إضافة في الهامش، ف. [4] عليه: إضاقة فوق السطر، ف. [5] من: عن (مع تصحيح فوق السطر)، ف.

واحد، فتجويز الإعا]دة على مقدورها [يؤدي إلى أن القدرة] مع أن تفعل على جهة الإعادة[1] [ما قد انقضى] وعلى طريق التقديم من المقدورات المتجانسة | ما لا حصر له، وذلك يؤدّي إلى أن يصحّ أن يحمل بالقدرة الواحدة الجسم العظيم، وذلك محال. وهذا المعنى لا يصحّ فيه تعالى [من حيث] كان قادراً لنفسه على ما لا نهاية له من الجنس الواحد على كل وجه. ك 1أ

وقد شرطنا نحن في هذا الباب شرطاً آخر على طريقة **شيخنا أبي هاشم**، وهو أن يكون الباقي لا يتولّد عما لا يبقى، لأن العلم يتولد عن النظر الذي لا يبقى، فيجب إذا لم يصح إعادة النظر أن لا يصح إعادة العلم على قوله أن ما يتولد عن سبب مخصوص لا يجوز وجوده إلا على هذا الحدّ. فأما إذا قيل: إنه قد يجوز وجوده من جهته تعالى على غير وجه التوليد، فالإعادة يجب أن يصح عليه، وبهذه الطريقة نعلم جواز الإعادة على كلّ ما يجوز أن يبقى [من مقد]وراته كالحياة والقدرة والتأليف | وغيرها. فا[عتبرنا في الموجودات المحدثة الزائلة] أنها ليست معادة لمعنى، لأنه قد ثبت [أن الموجود غير الباقي ليس] محدَثاً لعلة لأنه لو كان كذلك لم تخلُ ا[لعلة من أن] تكون معدومة أو موجودة، وإن | تكن[2] موجودة فلن تخلو[3] من أن تكون قديمة أو محدثة. فإن كانت معدومة أو قديمة أدّى إلى كون المحدث قديماً لأنه لا أوّل لعدم المعدوم كما لا أول لوجود القديم، وإن كانت محدثة فقد شاركت المعلول في ما له احتاج إلى علّة، فيجب كونها محدثة لعلةٍ. وقول من قال: إن العلة لا توصف بأنها محدثة، بل توصف بأنها حدوث، فلا يجب فيها مثل ما وجب في المعلول، بعيد، لأن الغرض في هذا الباب في المعنى دون الاسم، فلا بدّ من القول بأن العلة قد شاركت المعلول في معنى[4] وصفنا له بأنه محدث وهو وجوده عن أول، وفي ذلك صحّة ما قدمناه. وإنما صحّ لنا القول بأن المتحرّك يحتاج إلى الحركة والحركةُ لا تحتاج إلى حركة لمفارقتها [له] | [بأنها لا قدرة لها] على جعل المحدث محدثاً، [فيجب من ه]ذه الجملة أن المحدَث يوجَد لفاعله من غير علّة [بعد حد]وثه. فيجب في المُعاد مثلُه لأنه في المعنى يعود إلى أنه يحدث من قِبل الفاعل | وأن تقدّم وجوده من قبل لا يخرجه الآن من أن يكون حادثاً[5] من قبله على الحدّ الذي كان يحدث لو كان مبتدأً. ف 12ظ ك 1ب ف 12و ك 2أ

وقد ألزمهم **شيخنا أبو هاشم في الجامع** ما قالوه في الإعادة لأن ما له يصير محدثاً على جهة الابتداء لا يكون عندهم إعادة لو كان وجوده قد تقدم ثم فني، ثم وُجد هذا المعنى عند حدوثه فيسمى إعادة، فيجب أن يكون المعاد بهذه المنزلة ولا يحتاج إلى معنى يكون به مُعاداً لا لعلة.[6] فإن قال: فإن جاز أن

[1] الإعادة: + على (مشطوب)، ف. [2] تكن: يكون، ف. [3] تخلو: يحلوا، ف. [4] معنى: إضافة فوق السطر، ف.
[5] حادثاً: حارحاً، ف. [6] لا لعلة: -، ك.

يعاد [وأن] لا يعاد فيجب أن لا يختصّ بأن يكون م[عاداً] إلا لعلة،[1] قيل له: هذا قائم[2] في حدوث الشيء ولم يوجب إثبات علة لها يكون حادثاً، وكذلك[3] القول في المعاد. وإنما قلنا: إن حقيقة المعاد أن يوجده القادر بعد وجود قد تقدم، لأن الغرض بهذه الصفة أنه أعيد إلى الصفة التي كانت له، فلو
ف 13ظ لم يوجد إلا الآن لما صح هذا الوجه فيه، فيجب أن لا يوصف بذلك إلا الموجود إذا فني | ثم أوجده
ك 2ب الفاعل، وإن كان إطلاقه في هذا الوجه خاصةً هو من جهة الاصطلاح [فمن حيث] | اللغة ليس بأن يفيد أنه[4] أُعيد إلى الوجود بأولى من أن يفيد أنه[5] أعيد إلى سائر الصفات. فإفادته به لهذه الصفة بالإطلاق دون غيرها من جهة الاصطلاح، ومتى قيّد ببعض الصفات جرى على طريقة اللغة، وهذه الجملة قد كشفت القول في هذا الفصل.

مسألة

قال الصاحب: والأجسام التي نشاهدها جواهر مجتمعة مخالفة للأعراض.[6]

اعلم أن التحيّز الذي يختصّ به الجوهر لجوهريته هو[7] يرجع إلى ما هو عليه في ذاته، لأنه لو كان كذلك لعلةٍ لصح مثلُه في سائر الأجناس، فكان[8] لا يمتنع وجود ما له يصير متحيّزاً أو ما له يكون سواداً، وذلك يوجب صحة كونه على الصفتين، وذلك يستحيل لما يؤدّي إليه من كونه موجوداً معدوماً لوجود ما يضادّه[9] من وجهٍ دون وجه،[10] ولأن[11] العلة التي لها يصير متحيّزاً لا بدّ من أن تختصّ به، ولا يصحّ
ف 13و أن تختص[12] | به إلا بالحلول، ولا يجوز أن تحله [إ]لّا وهو متحيز. وإن[13] [كانت هي المقتضية ل]تحيّزه
ك 3ا لأدّى إلى أن توجب ما لولاه ما صحّ وجودها. وذلك فاسد لأنه لو كان متحيزاً لعلّةٍ لوجب جواز | بطلانها، فيخرج من أن يكون متحيزاً. وذلك يؤدّي إلى جواز خروج الأجسام من أن تكون متحيزة، وقد علمنا فساد ذلك، والمخالف يقرّ به. ولا يجوز أن يكون متحيزاً بالفاعل لمثل هذه الطريقة، وهو أنه كان يجب أن يصحّ أن يجعله متحيّزاً سواداً، لأنه لا يصح أن يكون إلا متحيزاً،[14] فهو الذي نريده، ولو جعله على الصفتين جميعاً لأدّى ذلك إلى ما ذكرنا من الفساد. ولا يجوز أن يكون متحيزاً لعدم

---

[1] فإن قال ... إلا لعلة: -، ف. [2] قائم: قام (مع تصحيح فوق السطر)، ف. [3] وكذلك: فكذلك، ف. [4] أنه: באנה، ك. [5] أنه: באנה، ك. [6] للأعراض: إضافة فوق السطر، ف. [7] لجوهريته هو: -، ك. [8] فكان: وكان، ف. [9] يضاده: يضاد، ف. [10] وجه: غيره، ف. [11] ولأن: لأن، ف. [12] ولا يصح أن تختص: ולאן לא תכתץ، ك. [13] وإن: פלו، ك. [14] متحيزاً سواداً ... متحيزاً: -، ف.

معنى[1] لأن المعدوم لا يوجب كون الموجود على صفة، لأنه لا يختصّه اختصاص العلة بالمعلول، ولا يجوز أن يكون[2] متحيزاً لوجوده أو لحدوثه[3] على وجه، لأن غيره يشاركه في ذلك. فلم يبق إلّا ما قلناه من أنه يختصّ بذلك لما هو عليه في ذاته، فيجب أن لا[4] يصح وجوده إلّا كذلك، ولا[5] يصحّ خروجه عن هذه الصفة. وفي ذلك إبطال القول بأن الجسم يكون على ما هو عليه من[6] أعراض مجتمعة. على أنه لو كان | على ما هو عليه من أعراض مجتمعة [صح] اجتماعها من وجوه ثلاثة، إما بأن[7] يتجاوز في (ف 14ظ) ذلك تقدُّم كونها متحيّزة، وإما بأن يحلّ بعضها في بعض، | وفي ذلك إيجاب كون بعضها متحيزة قبل (ك 3ب) الاجتماع، وإما بأن تجتمع كاجتماع الأعراض في المحلّ الواحد، فلو أوجب ذلك كونها جسماً لوجب مثله في الأعراض إذا حلّت في محلٍّ واحد. فكلّ ذلك يبيّن فساد ما ذهبوا إليه[8] في هذا الباب، ويبين[9] ذلك أن الجسم مركّب من جواهر طولاً وعرضاً وعمقاً وأنّ لكلّ جزء منه هذا الحظ، ولولا ذلك لم يحصل هذا الحكم لجميعه، كما أن الأعراض لما لم يختصّ كلّ واحد منها بالتحيّز لم تحصل هذه الصفة لجميعها.

مسألة

قال الصاحب: ومعنى قولنا: إن الصفات[10] النفسية، هو أن يكون متى عُلم الموصوف عُلم على تلك الصفة، موجوداً كان أو معدوماً، وتجري تلك الصفة مجرى التخصيص والتجنيس، لا مجرى الألقاب، وهذا كنحو قولنا سواد وبياض.

اعلم أن هذه اللفظة محكيّة | عن **أبي علي**، وقد [ذكر]ها **أبو هاشم** أخيراً بأن قال: لا يجب في (ف 14و) الصفات النفسية أن يكون الموصوف، متى عُلم، علم عليها، [كما أنه] تعالى قد يُعلم قادراً وإن لم يُعلم عالماً، وإن[11] كانت هذه الصفة يستحقّها لنفسه، وقد يعلم أحدنا | العلم ولا يعلم صفته النفسية إلّا بعد (ك 4ا) التأمّل. قال: فيجب أن يكون الصحيح أنه متى عُلم صح أن يُعلم على تلك الصفة، فأمّا وجوب ذلك فبعيد. والذي ذكره في العلم يصح في الإدراك، وهو أن يقال في الصفة النفسية أنها التي متى أدرك الموصوف أُدرك عليها.

---

[1] لعدم معنى: למע[דום]، ك؛ معنى: إضافة فوق السطر، ف. [2] أن يكون: مكرر في ك. [3] لحدوثه: חדותה، ك. [4] لا: إضافة في الهامش، ك. [5] ولا: فلا، ف. [6] من: אל (مشطوب)، ك. [7] بأن: ان، ف. [8] إليه: له، إضافة فوق السطر، ف. [9] ويبين: + ذلك، ك، ولعله مشطوب. [10] ولا الصفات، و«ولا» مشطوبة، ك. [11] وإن: فإن، ف.

والذي قاله من أنه يجب أن يكون على تلك الصفة النفسية في حال الوجود والعدم فهو صحيح
على طريقته، لأنه يقول في الجوهر المعدوم وغيره أنه يختصّ في حال العدم بما يخالف غيره، ولكونه[1]
كذلك يجب أن يتحيّز عند الوجود. فإن قال: هلّا شرطتم في ذلك أنها يجب أن يستحقّها متى صحّت
عليه، ومتى لم يقُل ذلك أدّى إلى أن يكون القديم قادراً لنفسه على ما وجد من فعله؟ قيل له: إنه رحمه
ف 15ظ الله يقول: إنّ حاله تعالى بكونه[2] قادراً على جواهر | لا تختلف، لكنّها إذا وجدت أخّر حالَه بأنه يقْدر
عليها لاستحالة وجودها والحال هذه، ومتى عدمت لم يتجدد له بكونه قادراً ما[3] لم يكن عليه من قبل،
لكنّه يوصف الآن بأنه يقدر[4] عليها من حيث صحّ منه إيجادُها. فما ذكره من أن الصفة النفسية يجب
ك 4ب كون الموصوف عليها في العدم والوجود | مستمرّ، ولا يقدح في ذلك كون القديم تعالى مدركاً عند
وجود المدرك لأنه لا يقول فيه أنه يستحقّ هذه الصفة للنفس على ما تقرّر مذهبه عليه.

فإن قيل: فيصحّ أن يُجعل ذلك من حدّ صفات النفس على ما دلّ ظاهر كلامه عليه، لأنه حدّها
بأوصاف ثلاثة، أحدها أن تكون متى عُلم الموصوف عُلم عليها في العدم والوجود، وثانيها أن تجري
مجرى التخصيص والتجنيس، وثالثها أن لا تجري مجرى الألقاب، قيل له: إنّ قصد **شيخنا أبي هاشم**
في ذلك إلى أن يبيّن أن ذلك من علامة صفة النفس، لا أنه جعله حدّاً لها. والصحيح على مذهبه
الذي تقرّر [عليه] أخيراً هو[5] أنها التي تجري مجرى التخصيص، ومثاله أنّ من حقّها أن لا تجري
ف 15و مجرى | اللقب وأن تستحقّ في العدم والوجود، متى علم الموصوف صح أن يعلم عليها.

فإن قيل: ولمَ صار هذا الحدّ أولى من قول من يقول: إن الصفات النفسية هي[6] التي تلزم الموصوف
في كلّ حال، وقول من قال: إنها مستحَقّة[7] لا لعلّة، وقول من قال: إنها متى عُلم الموصوف عُلم عليها، أو
ك 5أ قول من قال: إنها هي التي ترجع إلى ذات دون معنى أو فاعل؟ | قيل له: ليس في العبارات[8] مضايقة،
والواجب الكشف عن المعنى الصحيح، ثم الخيار في العبارة إلى المتكلّم، فليتخيّر ما شاء منها. فإذا علمنا
نحن بالدليل أن في الصفات ما يختصّ بأن يجب بالاشتراك[9] فيها التماثل وبالافتراق[10] فيها الاختلاف
وعبرنا عن هذه الصفة بأنها صفة نفس لم يجُز أن[11] نضايق في هذا الباب أو نطالب عليه بالدليل، لكنّه
مع ذلك لا يمتنع[12] أن نبيّن لهذا الاصطلاح من الترجيح ما ليس لسائر الاصطلاحات بأن نقول:[13]

---

[1] ولكونه: ולאנה، مع علامة التصحيح فوق السطر بدون تصحيح في الهامش لانهدام الورق، ك. [2] بكونه: لكونه، ف. [3] ما: وما، ف. [4] يقدر: يصح، ف. [5] هو: من، ف. [6] هي: إضافة فوق السطر، ف. [7] مستحقة: ستحقه، ف. [8] العبارات: العبارة، ف. [9] بالاشتراك: للاستراك، ف. [10] وبالافتراق: وللافتراق، ف. [11] أن: إضافة فوق السطر، ف. [12] يمتنع: يمنع، ف. [13] نقول: إضافة في الهامش، ك.

إن الصفة إنما نضيفها إلى النفس من حيث يختصّ الموصوف بها ضرباً من الاختصاص، لأن أهل اللغة إذا أرادوا أن يثبتوا في الصفة ذلك قرنوها | بذكر النفس، ولأنه قد صحّ في الموصوفَيْن إذا استحقّا ف 16ظ
ص[فتين] مثلين لعلةٍ، وأن ذلك ينبئ عن تماثل العلتين،[1] [صح] القول في الموصوفين إذا استحقّا صفتين [مثلين] للنفس أن ذلك ينبئ عن تماثل النفسين. ولهذه الجملة قال **شيخنا أبو هاشم** أن ذكر النفس يفيد في الصفة، لا في الموصوف، لأنه يبيّن صفة موصوفه. ولا يمتنع عندنا أن نعبّر بصفة النفس عن ما يجب أن | تخالف الذات به غيرها، ويجري عليها في العدم والوجود، وإنما يختصّ في حال الوجود ك 5ب
بها[2] لما هو عليه في ذاته نحو تحيّز الجوهر، لأنهما قد استويا في أنهما يقع بهما التخصيص والإبانة.

تم باب الجواهر.

باب الأعراض

قال الصاحب حاكياً عن أبي هاشم: إن الأعراض إنما سُمّيت أعراضاً لأنها ممّا لا بقاء لها كالأجسام، وهي تحتوي على أجناس مختلفة، وهي الألوان مع اختلافها، والإرادات والكراهات مع اختلافها، والطعوم مع اختلافها، والأراييح مع اختلافها، | والتأليف وهو جنس واحد، والاعتقادات ف 16و
مع اختلافها، والأكوان مع اختلافها، والقُدر مع اختلافها، والعجز مع اختلافه، والكلام مع اختلافه، والشهوات مع اختلافها، ونفور الطبع مع اختلافه، والبرودات والحرارات والفناء والحياة والموت والاعتمادات والشبع والجوع والريّ والعطش والسهو والرطوبة | واليبوسة.[3] هذه أصول ك 6أ
الأعراض ذوات الأجناس، وهاهنا أسماء واقعة على سائر[4] هذه الأعراض على أحوال نبيّنها إن شاء الله.

اعلم أن **شيخنا أبا هاشم** ذكر في **الجامع** في حدّ الأعراض أنها التي تعرض في الأجسام، ولا يكون لها لبثٌ ولا بقاءٌ كالأجسام، [وذكر] قريباً من ذلك في **الأبواب**،[5] وقال: إن هذا الحدّ يقتضي أن إرادة القديم وكراهته وفناء[6] الأجسام ليست أعراضاً، لكنه لما علم أن الغرض[7] بهذه اللفظة أنه يحدث ولا يبقى كبقاء الأجسام، وعلمنا أن حال هذه الأجناس الثلاثة في هذا الباب آكد لأنها لا تبقى البتة وهي عارضة حادثة، فيجب أن تُجعل | أعراضاً، وأن يجعل هذا [الحدّ] مفيداً للفرق بين ف 17أ

[1] العلتين: אלעלה، ك. [2] بها: -، ك. [3] واليبوسة: واليبس، ف. [4] سائر: אשיא מן، ك. [5] [وذكر] ... الأبواب: -، ف. [6] وفناء: إضافة فوق السطر، ف. [7] الغرض: إضافة فوق السطر، ف.

الحوادث التي لا حيّز لها وبين ما له[1] حيز من الجوهر والجسم. وأقوى ما [تُحدّ به] على هذه الطريقة عندنا أنها التي تعرض في [الأجسام]، ولا يجب لها من الحكم في اللبث والبقاء ما للأجسام لأن ما لا ك 6ب يبقى منها لخاله في الحكم[2] بيّن، وما يبقى كالسواد والبياض وغيرهما | فهو أيضاً لا يجب له ما للجوهر[3] من البقاء لأنه ينتفي بضدّه مع وجود الجسم، ولا يصح أن ينتفي الجسم مع وجوده، فهذا أولى ما يحدّ به. وشيخنا أبو علي ذكر في كلامه ما حكيناه عن **أبي هاشم** أوّلًا[4] ونصّ على أن الإرادة التي للقديم ليست من الأعراض. والكلام في هذا الباب يتعلّق بالأسماء دون المعاني، فلذلك سهّلنا الأمر فيه.

فأمّا عدد أجناس الأعراض فقد ذكره في الكتاب، وسيجيء القول فيه مفصلاً في أبوابه. وقد دخلت الأصوات في الكلام الذي ذكره، فلا وجه لإ يراده، ودخل الظنّ في الاعتقادات على ف 17ب مذهبه، فلذلك لم يذكره. | والذي لم يذكره من أصول الأعراض هو النظر وإن كان قد ذكره[5] في بعض كتبه، ولم يذكر أيضاً في أصول الأعراض التمنّي والندم لأنه كالمتوقف في أنهما من الأجناس المخصوصة أو يرجعان في التحقيق إلى الكلام والاعتقاد. [و]لم[6] يذكر الآلام، وهي عنده من أجناس ك 7ا الأعراض وأن[7] الاسم يختلف عليه، فإذا أدركه المشتهي كان لذّةً وإذا أدركه النافر الطبع كان ألماً. | وقد ذكر هو رحمه الله فيما بعدُ الدسامة والدهنية.[8] والذي ينفيه من أجناس الأعراض ولم يذكرها[9] إلّا مع الرطوبة واليبوسة هو الموت، فهو رحمه الله كالمضّجع فيه، وكذلك القول في العجز، وإن كان إثبات العجز عنده أقوى من إثبات الموت. وجملة ما يجب أن يحصل في ذلك أن الأعراض على أضرب ثلاثة، فمنها ما يختصّ المحلّ، ومنها ما يختصّ الحيّ، ومنها ما ينافي المحلّ ولا يتعلق بحيّ ولا ف 18ظ محلّ. والذي يختص المحلّ على ضربين، مدرَك | وغير مدرَك، فالمدرَك منه الأصوات على اختلافها والألوانُ والطعوم والأرائح والحرارة والبرودة والآلام، وما لا يدرَك منها فهو الأكوان،[10] وإن كان **أبو علي** يعدّها في المدرَكات، والتأليف وقوله فيه كمثل [قوله في التوليد] والاعتماد،[11] **وأبو هاشم** لا يعدّها في المدرَكات، والرطوبات وأضدادها، والموت على ما في إثباته من الكلام. وأما ما يتعلق بالحيّ فهي أجمع غير مدرَكة، وإن كان المحكيّ عن **أبي علي** في الإرادة وسائر ما يجده الحيّ في نفسه ك 7ب أنه مدرَك، وهي الإرادات والكراهات والاعتقادات والنظر، والظنّ على | قولنا في أنه جنس مفرد،

---

[1]ما له: ما لها، ف. [2]الحكم: פי הדא، ك. [3]للجوهر: للجواهر، ف. [4]أولًا: -، ف. [5]ذكره: דכר، ك. [6]لم: يمكن (مشطوب)، ف. [7]وأن: مكرر في ف؛ + الاعراض (مشطوب)، ف. [8]والدهنية: -، ف. [9]يذكرها: يذكرهما، ف. [10]الأكوان: الأولان، ف. [11]والاعتماد: ואלאעתמאדאת، ك.

والشهوة وضدّها، والندم والتمنّي على نظر في إثباتهما.[1] والأقرب على ما يقوله **شيخنا أبو هاشم** في الجوع والشبع والريّ والعطش أنها أجناسٌ وأنها تختصّ الحيّ المشتهي، فيجب أن تعدّ في هذا الباب. والقُدر مما يتعلق بالحيّ، والعجز | كمثلها على نظر في إثباته. ف 18ب

فأما ما لا يتعلّق بمحلّ ولا حيّ فهو الفناء فقط، لأنه لا يوجب حكماً للقديم تعالى ولأنه[2] عند وجوده تعدم المحالّ، فلا[3] يجوز أن يوجب لها حكماً. وقد يذكر[4] في جملة الأعراض ما يُقدّره السامع جنساً مخصوصاً، وليس كذلك، بل هو راجع إلى ما ذكرناه، كالغمّ والسرور والرجاء والخوف وغير ذلك مما يرجع إلى الاعتقاد، وكالعزم والقصد وغيرهما مما يرجع إلى الإرادة. فلا يلتبس على سامع ذلك القول فيه فيظُنّ عند ذلك أنّا أخللنا بذكره مع قصدنا إلى جميع أجناس الأعراض، وأنت تقفُ على تفصيل ذلك في أبوابه إن شاء الله.

باب في الألوان

قال الصاحب حاكياً عن الشيخ أبي هاشم: والألوان | أجناسٌ مختلفة، وهي السواد والبياض وما ك 7ب ||
ضادّهما ونافاهما من سائر الألوان، وكلّ واحد من هذه الأجناس هو مِثلٌ لما كان من جنسه كالسواد | ف 18و ||

[1] إثباتهما: اثباتها، ف. [2] ولأنه: ولأن، ف. [3] فلا: ولا، ف. [4] وقد يذكر: וקתדכר (مع تصحيح فوق السطر)، ك.